

الدكتور زُوفْ عَمِيد

سابقاً وكيل كلية الحقوق
بجامعة عين شمس
ورئيس قسم القانون الجنائي بها

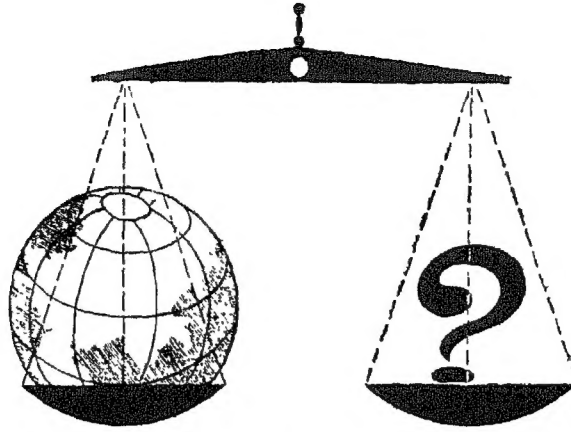
في التَّسْيِيرِ وَالتَّخْيِيرِ

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

طبعة ثالثة

١٩٨٤

ملتنز والطبع والنشر
دار الفكر والعزنى



عدل أم قدر ؟

عزيزى القارىء

عدل هى الحياة أم قدر ؟ ! أم هى محض صدف عشواء تملئها
النزوات والأهواء ؟ ! وما موضعنا من التسيير والتخير ؟ وإلى أين المآل
والمصير ؟

إذا لم يشر ذهنك هذه الأسئلة المحيرة فلا تتعب نفسك فى تصفح
هذه الصفحات . أما إذا أثارها - وبالحاح شديد - فهيا بنا نحاول الإجابة
معا لعلنا نتلاقى فى الإجابة مثلما تلاقينا فى السؤال .

ومن يدرى ؟ لعلنا نصبح بعد التلاقى أكثر من قارىء وكاتب جمعتهما
كلمات وآراء ، ومناقشات سابحة فى وجود لا تعرف له بداءة ولا نهاية ،
ولا تقف الغازه عند حد .

وإذا كان التساؤل يفيد أكثر مما يفيد الصمت أو الاستسلام فلعلنا
لمجرد التساؤل جئنا إلى هذا الوجود العجيب ، إذا كان هو نفسه حقيقة
واقعة لا خداع فيها ولا أوهام .

ولعلنا إذا أحسنا التساؤل أصبحنا فيه أكثر من سراب زائل ،
وأكثر من أنات مشتتة من اليأس والأنين تمضى بلبالينا إلى غير منطق مفهوم
ولا هدف أمين !

المؤلف

في النسيير والخير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تمهيد

لا تعرف موضوعات الفلسفة موضوعاً يصح أن يثير التساؤل مثلما يصح أن يثيره هذا الموضوع المترامي الأطراف الذي هو موضوع الكون والوجود ، والتشاؤم والتفاؤل ، والأخلاق والمسئولية بوجه عام ، بمقدار ما هو موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يتصل به هذا المصير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة في خطورة دورها في الحياة .

ولا ريب أن الايمان بالقدرية المطلقة ساد الكثير من مدارس الاعتقاد والفلسفة في عصور كثيرة ، وفي أرجاء متعددة ، وكان لدى بعض المفكرين من عوامل الحيرة والوقوف موقف التمرد من ستن الله تعالى في هذا الكون ، اذ كيف يقدر الله للانسان كل خطوط حياته ثم يحاسبه عنها حساباً عسيراً أو يسيراً ؟ ! ... وقد عبر عن هذا الاتجاه المتمرد فيلسوف المعرة أبو العلاء في قصيدته التي يقول فيها :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها واللوم يلحقني واهل نحاسي ؟ !
جنب وخمر في الاناء وشارب فمن الملوم اعاصر ام حاسي ؟ !

ولا ريب أن هذا الايمان بالقدرية المطلقة كان من اكبر دواعي فلسفة التشاؤم التي تميز الكثير من خواطر أبي العلاء ، والتي ميزت أيضاً عدة فلسفات متنوعة في الغرب مثل فلسفة أرتور شوبنهاور A.Schopenhauer فملأتها هي الأخرى شكوكاً وريباً في مستقبل الانسان ، وفي عدالة الله لكنها لم تقدر أن تزعزع التسليم في أية فلسفة أو في أي اعتقاد بحرية الإرادة ، وبالمسئولية الخلقية للانسان عن سلوكه ، وذلك مع أن هناك تناقضاً واضحاً ينبغي أن يواجهه العقل بشجاعة وصراحة بين الايمان بالقدرية المطلقة ، وبين هذا الايمان بحرية الإرادة ، وبالمسئولية الخلقية للانسان .

وإذا قلت ان ثمة تناقضاً بين القدرية المطلقة وبين المسئولية الخلقية للانسان ، فان هذا التناقض موجود بالتالي بين القدرية المطلقة وبين أسس

المسئولية القانونية في كافة صورها ، وذلك لأن هذه المسئولية القانونية تقوم أساساً على فكرة تحقيق العدالة بين المواطنين ، وتفترض حرية الاختيار ولو الى مدى أو الى آخر في سلوك كل انسان ... فهل هذه الحرية محض افتراض وهل تحقيق أية عدالة سماوية أو أرضية يصبح محض افتراض هو أيضاً ؟ !

وتقوم الدراسات القانونية في جوهرها على أن هذه الحرية ليست محض افتراض ، بل هي حقيقة قائمة على الواقع الفعلى ... وهنا لابد من تاصيل يرتاح اليه ضمير الشارع والقاضي والفقيه ... فهل التاصيل ممكن ؟ وهل تساعدنا الحقائق الوضعية على الوصول اليه ؟ ! .. وهذا التاصيل لا يمكن أن يستمد عناصره من نصوص أى تشريع وضعى ، والا يكون التاصيل نوعاً من المصادرة على المطلوب ، أو اثبات الشيء بالشيء نفسه ، بل ينبغى أن تكون محاولة التاصيل بالبحث الفلسفى العام .

وجوانب هذا الموضوع متعددة ومباحثه شاقة ، لكنها مع ذلك لازمة كلها للإجابة على هذا التساؤل الخطير ، وهو تسيير أم تخيير ؟ .. وهو التساؤل الذى يقع فى الصميم من عدالة أى تشريع وضعى كما يقع فى الصميم من الايمان بعدالة هذا التشريع الأعظم الذى يحكم سير الحياة فى كل لحظة منها وفى كل ذرة من ذراتها اذا قُدر للايمان أن يقوم على اسانيد وضعية ومنطقية تطمئن العقل الناقد المتسائل دوماً عن المال والمصير ، الباحث عن عناصر الايمان واطمئنان الضمير ...

عن الأساليب المتنوعة فى البحث

وغنى عن البيان أن هناك عدة أساليب للكلام فى التسيير والتخير أو بالأدق عدة طرق فلسفية منها « الطريقة الدينية أو التولوجية » ، ومنها « طريقة المتيافيزيقيا أو ما وراء الطبيعة » ومنها « الطريقة الوضعية » . وهذه الطرق الثلاث ينشأ عنها بحسب رأى أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) العالم الرياضى ، والفيلسوف ، ومؤسس المذهب الوضعى ثلاثة اتجاهات فلسفية أو مذاهب عامة ، ينفى كل اتجاه منها الآخر . والطريقة الأولى فى تقديره هى نقطة البدء اللازمة للعقل الانسانى ، والثالثة هى حالة العقل الثابتة والنهائية . أما الطريقة الثانية فليست سوى توفيق وخطوة لابد منها للانتقال من الأسلوب الدينى أو اللاهوتى الى الأسلوب الوضعى الذى يعتبره أسمى الأساليب كلها فى البحث (١) .

(١) « دروس الفلسفة الوضعية » لأوجست كونت ج ١ ص ٣ .
Cours De Philosophie Positive.

ويعد هذا المؤلف من احسن ما وجه التفكير العلمى فى اوروبا فى القرن التاسع عشر .

ولا أريد أن أطيل الحديث في هذا الشأن ، ولكن يكفي أن أقرر أن أوجست كونت رغم ولائه التام للمذهب الوضعي يعتقد أن الفلسفة التيولوجية هي وحدها التي استطاعت في مبدأ الأمر أن تبعث في ضعف الإنسان الجاهل الإقدام والثقة بالنفس مما أيقظه من غفلته الأولى ، كما يعتقد أن تقدم الإنسانية سيسوقها مستقبلاً إلى حال دينية قبل كل شيء آخر ، وخاضعة بالتالي لجوانب الاعتقاد الديني عندما تشيد هذه الجوانب على حقائق وضعية ، لأعلى نظريات لاهوتية ، أو على تصورات ميتافيزيقية .

ولم يكن أوجست كونت بالتالي عدواً للطريقة التيولوجية بقدر ما كان عدواً للطريقة الميتافيزيقية . فهو يعتقد أن الطريقة التيولوجية - ومثلها الوضعية - تسمح للعقل بتشييد فلسفة متناسقة منطقية ، حتى وإن كانت الطريقة التيولوجية خيالية في أسلوبها ، مطلقة في تصوراتها ، تحكمية في تطبيقاتها . أما الطريقة الوضعية فيحل فيها أسلوب الملاحظة التجريبية محل التصور وتحل الآراء النسبية محل الآراء المطلقة ، وهي لا تزعم أبداً أي سلطان لها - مهما كانت وسائله محدودة - على ظواهر الطبيعة ، بل أن سلطانها مستمد من سلطان ما تصل إليه من معلومات صحيحة (١) .

وهذا البيان الموجز عن أساليب البحث العلمي - وعن تطورها الطبيعي بحسب أوجست كونت - سقته هنا لكي أقرر أن هذا الأسلوب الوضعي في البحث ينبغي اتباعه دائماً بوصفه الأسلوب الوحيد الذي بمقدوره أن يصل إلى حقائق يقينية ليس في العلوم المادية فحسب . بل أيضاً في تحديد علاقة الإنسان بالكون تحديداً أقرب من غيره إلى الصواب ، حتى وإن كانت المعلومات الراهنة عن هذا الكون ضئيلة إلى درجة مذهلة وذلك بالنسبة للكون المشهود الملموس الذي نعيش فيه ، فما بالك بالنسبة للكون غير المشهود ولا الملموس الذي تكشف عنه تجارب وضعية دقيقة استمرت حوالى قرن وربع من الزمان ؟ وجاءت مؤيدة للاعتقادات التيولوجية الراسخة منذ القدم عن وجود ذلك العالم الآخر ، بوصفه امتداداً طبيعياً لهذا العالم المادى وأصلاً له ؟ ! .

وقصارى ذلك كله هو أنه سيكون لحديثي في هذا الموضوع الفلسفى - وهو موضوع التسيير والتخيير - طابع وضعي يكاد أن يكتسح أى طابع آخر ، حتى لا يتشعب بى نطاق البحث كثيراً ويذهب إلى متاهات دينية وميتافيزيقية لا آخر لها . ولهذا الأسلوب الوضعي تبعاته الصارمة التي

(١) من المرجع السابق ج ٥ ص ٧٣ وما بعدها .

اولها اننى لا ينبغي ان اعتمد على التصور ، او على الارتباط بآراء تيولوجية معينة بقدر ما اعتمد على امور الحياة الاولى التى ليست - او لا يصح ان تكون - محل نقاش جدى من الحقائق الوضعية .

الاسلوب الوضعى بين الايمان والانكار

وهنا لابد من وقفة عند اعتراض لابد ان يثار ، وهو كيف تزعم أنك تستند الى حقائق وضعية ، مع ان الاسلوب الوضعى ينبغي ان يقصر بحثه على عالم التجربة والاختبار الواقعى ، بصرف النظر عن كل بحث بعيد عن هذا الواقع ، ومن باب اولى عن كل كلام فى عالم غير مشهود ، وبوجه عام عن كل كلام فى الميتافيزياء ؟ !

لا ريب أن هذا الفهم للأسلوب الوضعى كان سائداً فى وقت ما ، ولا ريب أن أغلب أتباع أوجست كونت ومن بعده هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) من فلاسفة المذهب الوضعى كانوا لا يسلمون بوجود تداخل بين عالمين : عالم مادى وعالم روحى مزعوم . بل كانوا من دعاة القول بأن الروح مظهر المادة أو من نتائجها ، وكان محور دراساتهم هو العالم المادى بأسلوب علمى واقعى لا يتقبل تداخلاً من أسلوب آخر كأسلوب « التيولوجيا » أو الميتافيزياء .

لكن هذا الفهم لا يمكن ان ينصرف الى الحقائق التى تكشف عنها الدراسات التى جرت ، والتى تجرى الآن ، تحت وصف « العلم الروحى » **Psychic Science** . فهذه الدراسات وضعية صرف أقيمت على حقائق علمية ، وذات طابع وضعى اقنع العلماء والباحثين فى كل مكان ، فلا تعتمد على شيء من أسلوب الافتراض النظرى أو التصور الخيالى الذى يميته أتباع كونت وسبنسر .

ففارق هائل مثلاً بين بحوث هذا العلم - الحديث نسبياً - وبين المذاهب التى تهرب من قيود التفكير الواقعى الى متاهات فلسفية نظرية قد لا تربطها أية رابطة فيما بينها ، وقد تحمل أوصافاً تيولوجية أو ميتافيزيقية شتى ، وكثيراً ما تحمل أوصافاً روحية أيضاً ، كتلك الحركة الرومانتيكية التى سادت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر كمقابل معارض لحركة التنوير العلمى التى قامت على اكتناف الأسلوب الوضعى الواقعى .

فالروحانية العلمية الحديثة « حركة وضعية للتنوير الروحى » تعتمد - أول ما تعتمد - على نفس اساليب أوجست كونت وهربرت سبنسر

فى البعث العلمى ، ولا تعتمد على آية أساليب رومانتيكية فى الافتراض
أو التصور ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تسفر عنها فى النهاية .

وليست إذاً كل بحوث مادية أو وضعية هى بالضرورة بحوث
للإنكار ، ولا كل فلسفة تبدأ بالشك تنتهى حتماً إلى الإنكار . فثمة
فلسفات كثيرة مادية ووضعية هى فى جوهرها فلسفات محايدة تريد أن
تصل عن طريق النقاش المتحرر تماماً من أغلال الإيمان - بمعنى التسليم
المطلق - إلى اكتشاف حقائق الحياة اكتشافاً موضوعياً متروى فيه ، وقد تصل
عن طريق النقاش المتحرر إلى إيمان أعمق من إيمان التسليم المطلق وربما
أجدى منه كثيراً ، وأقرب إلى حقائق الأمور .

وفعلًا لقد نجح بعض أساليب التفكير المادى والوضعى المتحرر إلى
اكتشاف قدرة الله تعالى فى مواطن من الكشف لم تكن معروفة من قبل ،
والى القاء أضواء هامة على حقائق كثيرة كان أسلوب التسليم المطلق كفيلاً
بالقضاء عليها . فهيهات للعقل إذاً أن يدعى مفكراً إلا إذا عرف سبيله أولاً
إلى الشك وإلى الإنكار . والا إذا سلم ابتداءً بأن أسرار الوجود لا تغف
عند حد فى عددها ولا فى خطورتها . وتستوى فى ذلك أسرار المادة مع
أسرار النفس والعقل ، ولذا قال شوبنهاور Schopenhauer بحق أنه
« بقدر ما يكون الإنسان منحطاً فى ذكائه بقدر ما تبدو له أسرار الوجود
قليلة ، ويبدو له كل شىء حاملاً بذاته تفسيره الخاص » . ومثل هذا
الإنسان لا يعرف بداهة شكاً حقيقياً ، ولا إنكاراً أصيلاً ، ولا أقرب إليه
من التسليم المطلق بصحة كل ما يقرأ أو ما يسمع ، سواءً فى نطاق العلم
أم فى نطاق الاعتقاد .

عن دقة الموضوع ومشقة بحثه

وهذا الموضوع - موضوع التفسير والتخير - يستحق دائماً كل
مشقة تبذل فيه ، من أية زاوية نظرت إليه ، ولا يصح إذاً فى أى زمن
أو من أية ناحية أن يقال أنه قد استنفد امكانيات الحديث فيه ، رغم
كل ما كتب فيه لغاية الآن . وفى هذا الشأن يقول وليام جيمس « يشيع
الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل
ما فيه من عصارة من زمن بعيد ، ولم يبقَ للباحث الجديد إلا أن يوجد
شيئاً من الحرارة فى تلك المناقشات الماضية التى لا بد أن يكون قد
سمعها كل إنسان . ذلك خطأ بيّن ، فلست أعرف موضوعاً لم يبلر
البحث جدته مثل هذا الموضوع ، ولا موضوعاً مثله تجد فيه ملكة
الاختراع أرضاً خصبة لم تطرق بعد ، ولست أعنى بذلك طبعاً الوصول
إلى نتائج جديدة ، ولكننى أعنى أنه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعلم

في معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين ، وفي معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار .

ولقد رأينا في السنوات الأخيرة ثورة في الصحف تبرز فكرة الاختيار في ثوب جديد كل الجدة ، ونرى في مؤلفات رينوفييه ، وفولي ، ودلبوف (١) ، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت وأخذت شكلا جديداً لم يعرف من قبل . دع عنك اتباع هيجل من الانجليز مثل جرين وبرادلي ، ودع عنك هنتون ، وهودجسون ، وهازارد هنا . ولست أزعم أنني سوف آتي بجديد أجاري به من ذكرت من الأساتذة ، ولكن تنحصر آمالي في نقطة واحدة . فإذا قدرت على أن أجعل لازمين من لوازم مذهب الجبر أكثر وضوحاً من قبل فاني أكون قد هيأت لكم الفرصة لتحكموا عليه حكماً ناشئاً عن فهم ما تريدون الحكم عليه . وإذا فضلتم أن تظلوا في شك فستكونون أيضاً على بينة بموضوع شكوككم وترددكم .

لذلك اتصل من أول الأمر من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق ، وكل ما أبغى هو استمالة بعضكم ليقلدني في افتراض أنه حق ، وفي التصرف على افتراض أنه حق . وإذا كان حقاً فلا بد أن تكون حقيقته نتيجة لمنطق الحالة ، ولا يصح أن تكون لازماً علينا أردنا أم لم نرد . وما دمنا لا نرى أنها لازمة فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يملوه ويرفضوه . وبعبارة أخرى أن أول مظهر للحرية إذا كنا أحراراً هو أن تكون أحراراً في اعتقادنا وفي تصرفاتنا ، وذلك يباعد بين مسائل حرية الإرادة ، وبين كل أمل في برهان مفحم ملزم ، وسوف لا الجأ الى ذلك النوع من البرهنة ... » .

ثم يقول جيمس « إذا كان هناك رايان ، وكان أحدهما في جملة أقرب الى العقل من الآخر ، فإن لنا أن نفترض أن القريب الى العقل منهما هو الأحق . واني أرجو أن تكونوا جميعاً راغبين في افتراض هذين الفرضين معي ، فإذا كان بينكم من لا يشاركني في هذا الافتراض فانه سوف لا يجنى ثمرة مما سأقوله بعد .

ولا يمكنني أن أقف لأبرهن على هذه النقطة ، لكنني اعتقد أن النتائج العظمى للعلوم الطبيعية ، والرياضيات ، ولنظرياتنا حول النطور وحول الإطراد في نواميس الطبيعة وما شاكلها ، تنشأ كلها عن رغبتنا التي لا تغالب في أن نضع العالم في قالب أكثر ترتيباً ومنطقاً من القالب الذي تصوره فيه تجاربنا الحسية . ولقد أظهر العالم نفسه مطاوعاً

(١) وأقوال آلان تشارلس بيرس A Ch Pierce ، اقرأ Monist ١٣ - ١٨٩٢

لنا في هذا الى حد كبير . ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا ؟ لا يقدر أحد أن يجيب ، وليس لنا من طريق للاكتشاف الا أن نحاول ... » (١) .

وهذه المحاولة في قالب متواضع ، وبأسلوب العاجز المقرر بعجزه مقدما هي موضوع البحث الحالي ، الذي أرجو ألا تشعب مسالكة كثيرا . وأن يصيب من كبّد الحقيقة ولو قدرأ يسيراً .

تبويب

ومع وجوب اتباع أسلوب الفلسفة الوضعية - على قدر الامكان - في معالجة موضوع التسيير والتخير ، فانه لا مفر أحيانا من الاعتماد على حقائق الحياة التي قد تبدو بديهية ، أو تلك التي قد يصح فيها القول بأنها ثابتة علميا حتى ان وجد من قد يعترض على وصفها بالوضعية نتيجة عدم اطلاع كاف منه ، أو نتيجة مغالطة منه - في غير محلها - فيما يصح أن يوصف هذا الوصف الخطير .

هذا وقد اشرت الى أن موضوع التسيير والتخير موضوع مترامي الأطراف ، حتى لبدو بغير أطراف ولكن من الجائز - مع ذلك - أن يقتصر بحثه هنا على الجوانب المتصلة به اتصالا مباشرا فيما يبدو . وبالقدر الضروري اللازم للمساعدة على الإجابة على أخطر سؤال يمكن أن يطرحه عقل الانسان وهو تسيير أم تخيير ؟ ... وهذه الجوانب سأعرض لها في أبواب البحث المتتابعة على النحو الآتي :

الباب الأول : بعض الجوانب العامة في معالجة « التسيير والتخير » .

الباب الثاني : هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

الباب الثالث : في السببية كنamos خلقى طبيعى .

الباب الرابع : في العقل والارادة .

الباب الخامس : في موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية .

الباب السادس : في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية .

الباب السابع : في التوفيق بين « التسيير والتخير » .

(١) عن كتاب « العقل والدين » وهو السفر الثانى من « ارادة الاعتقاد » من

تأليف وليام جيمس وترجمة محمود حب الله ص ١١١ ، ١١٢ .

الباب الثامن : « التسيير والتخير » في المدارس العقابية .

الباب التاسع : « التسيير والتخير » في التشريع العقابى المصرى
والمقارن .

الباب العاشر : التسيير والتخير في التشريع الاجرائى المصرى
والمقارن .

الباب الحادى عشر : تلخيص لاهم نتائج البحث في الفلسفة العامة
وفلسفة القانون .

والله نسأل أن يهدينا سواء السبيل .

الباب الأول

بعض الجوانب العامة في معالجة التفسير والتخير

الفصل الأول

بين أسلوب العلم والاعتقاد

من الصعوبة بمكان الإجابة على هذا السؤال الدقيق ، وهو أيهما كان إسبق الأساليب في اتصال العقل بالمعرفة : العلم أم الاعتقاد ؟ . ولكن ليس من الصعوبة القول بأن كلا منهما لعب دورا هاما في تطوير معارف الإنسان نحو الاتصال بالحقائق الكونية ، مع تفاوت في الدرجة بينهما ، ففى بعض الأمور كان دور الاعتقاد أقوى من العلم ، وفى أمور أخرى كان دور العلم أقوى من الاعتقاد . وبين الدورين تلعب الفلسفة هى الأخرى دورها كحلقة اتصال بين العلم والاعتقاد ، أو كحلقة انفصال بينهما بحسب الدور الذى تحدده لنفسها، وبحسب روح العصر الذى تمثله هذه الفلسفة .

وأيا كان التعريف الذى يعطيه الإنسان للعلم أو للاعتقاد ، فان التاريخ يشهد أن كلا منها لازم لرقى الحياة وعلو شأنها . فاولهما لازم طالما أن فى الإنسان عقلا يبحث عن العرفان ، وثانيهما لازم طالما أن فيه أيضا وجدانا يبحث عن الإيمان . وفى العرفان الصحيح ، والإيمان الأمين ينبوع لا ينضب معينه لرقى الحياة وعلو شأنها . وفى نفس الوقت من المحال الفصل بين ماينتمى فى الإنسان الى العقل وما ينتمى الى الوجدان ، ومن هنا فان الصراع متصور بينهما بمقدار اختلاف أسلوبهما فى محاولة الارتباط ببعض عناصر العرفان أو الإيمان .

على أن ثمة فارقا جوهريا ينبغى أن يلاحظ ابتداء بين أسلوب البحث العلمى واسلوب البحث فى الاعتقاد ، ذلك أن أولهما ينقد ، أما ثانيهما فهو يعتقد . فالأول لا يشعر بأن هناك أى قيد يقيده من ناحية آراء الأولين أو المحدثين ما لم يصمد على النقد . أما الثانى فهو يشعر أن الإيمان نفسه يفرض عليه مدى معيناً من التقيد بهذه الآراء السابقة ، فهو لا يجيد عنها

اصلا ، أو قد يحيد عنها ولكن في نطاق معين وإلى حد محدود . ومن ثم إذا فقد العلم قدرته على الانتقاد فقد في نفس الوقت علة وجوده ، وإذا فقدت العقيدة قدرتها على الاعتقاد فقدت هي الأخرى علة هذا الوجود .

ثم أن العقيدة غير مطالبة بالتعليل ، أما البحث العلمي فهو في جوهره تعليل للأمور وتأسيس ، ولو كانت واضحة بسيطة لأول وهلة . وهذا التعليل بما يقتضيه من نقد ومن تحليل لكافة الآراء هو اليوتقة التي تصهر فيها شتى النظريات العلمية - وما أكثر تعارضها - على نار الحقيقة للتمييز بين النش منها والشمين . فهي تكشف تدريجيا وفي مشقة بالغة عن حقائق الحياة كما يكشف « حق الدفاع » النقاب أمام القاضي عن الأخطاء والباطيل التي لو تركت على حالها لوجهت حكمه أسوأ توجيه ، ولثأث به حتما عما يتوخاه من يقين .

فالامر الذي يميز المفكر الحقيقي عن غيره هو القدرة على النقد الموضوعي بنية الوصول الى حقائق الحياة ، وبغير الارتباط مقدما بوجهة نظر معينة فيها ، ما لم تصمد لوسائل التمحيص التي وصل اليها العلم في آخر مراحلها . وهذه القدرة ايضا على ان يفرح - ولا يغضب - عندما يكشف عيبا أو نقصا حتى في نظرياته الخاصة ، وآرائه التي درج عليها والتي كان يؤمن بها ايمانا تاما فيما مضى ، مهما كبده الوصول اليها من عناء ، وكبده التنازل عنها من شجاعة التسليم العلني بالتراجع للعجز وللقصور .

ولما كان الامر كذلك وضح لماذا توقف العلم عن التقدم عندما خضع في وقت ما لوصاية الاعتقاد خضوعا تاما أو جزئيا ، وحصر نفسه في دائرة من تفكير محدود الأفق لا يجد نفسه مطالبا بأى تأسيس لما قد يعلنه من حلول للمشكلات المختلفة ، ومن فهم لسنن الطبيعة الا بما قاله الأولون ، متقيدا بنفس ما تقيدوا به من قيود ومن حدود ، لا يملك لها نقدا ولا منها فكاكا .

* * *

وذلك مع أن النقد الموضوعي المتحرر هو السبيل الوحيد للوصول الى حقائق الأمور وهدم ترهاتها ، حتى تلك قد تبدو للعقل في وقت ما معصومة ازلية . وهو حتى اذا ظهر في بادىء الامر غير مقبول ولا معقول ، فإنه سيصبح مع الوقت معقولا ومقبولا ، لأن النقد الخاطيء يذهب جفاء ، ولأنه مهما كان خاطئا قد لا يخلو من جانب من الصحة يكون له اثره في تحرير العقل تدريجيا من آراء كثيرة ، قد يكون فيها من الخطأ مثلما في النقد الخاطيء ذاته ، وفيها من ضرر أكثر مما قد يكون في توجيه سهام نقد طائشة اليها .

فضرر النقد الخاطيء مهما قيل فيه أهون شأنًا من ضرر الراى الخاطيء ذاته ، ومن ضرر التعلق به بغير روية ولا تفكير . . فهو بالأقل يدل على أن الناقد يحاول أن يفكر ، وأن يقلب الأمور على بعض صورها ، حتى أن أعوزته القدرة على التقلب الصائب لسبب أو لآخر .

ومهما قيل فى نقد رآى ما أنه متحيز ، فإنه قد لا يخلو - رغم تحيزه - من مزية الكشف عن عيب فى هذا الراى ، أو عن حقيقة ما من حقائق الحياة بخيرها أو بشرها ، أو من مزية الكشف عن خبيثة ما من خبايا النفوس بجمالها أو بقبحها . وقد يجنب هذا النقد - رغم خطئه - العقل من خطر التورط فى تمجيد خطأ آخر أشد منه وأتكى ، كما قد يجنبه خطر التورط فى تمجيد بطولة زائفة ، أو فضيلة ضالة . . وما أكثر البطولات الزائفة ، والفضائل الضالة التى جنت أبلغ جناية على الذات الإنسانية وهى فى طريق تطورها للأمام ، واتناء رحلتها التى لا تتوقف عبر الأيام والأعوام .

ومن يتعود النقد المستمر - ولو كان فى نقده متجنبًا على الحقيقة - سينتهى به المطاف الى نقد نفسه ، وإلى نقد آرائه الخاصة فى تجنبها على حقائق الأشخاص والأشياء . ومثل هذا الإنسان - حتى وإن أخطأ فى نقد نفسه - فهو أفضل بكثير ممن تعود أن ينظر بعين الإعجاب التام لكل ما قد يترأى له من أمور ليس له من فضل فيها سوى التقليد الاعمى للآخرين . أما إن أصاب هذا الإنسان فى نقد نفسه - أو فى نقد خطأ راسخ فى أذهان الناس - فقد أصبح على عتبة الوصول الى كنز هائل ، وهو كنز الحقيقة ، التى أئمن ما فيها هى معرفة الذات على حقيقتها . وعن هذا الطريق وحده وصل الفلاسفة الى اضاءة مشعل العرفان للإنسان منذ أقدم الأزمان .

ومن ينتقب فى تاريخ أية حضارة حقيقية يتبين له أن النقد الحر يمثل دعامة من أهم دعوماتها ، وأنها بغير النقد ما كانت لتكون شيئًا مذكورًا . كما يتبين له أن النقد الحر هو المصدر الوحيد لكل حقيقة موضوعية ثابتة وصل اليها عقل الإنسان . ولذا فإن العقل المتحرر الناضج ينبغى أن يبارك كل نقد حتى النقد الخاطيء ، وحتى النقد الصحيح الذى قد لا يرضى عنه العقل المكبل بالأغلال . وذلك لأن النقد هو جهاد العقل للتحرر من نفس هذه الأغلال فى محاولته للبحث عن الحقيقة ، أى فى محاولته للبحث عن الله تعالى مصدر كل حقيقة يتطلع العقل الى الوصول اليها . فلا يمكن إذا إلا القول بأن يد الله تبارك هذا النقد الذى قد يثير الدعر والاشمزاز عند أصحاب العقول المغلولة !

فعلينا بغير وجل أن ننقد أفكارنا الخاصة ، بل خلجات نفوسنا أيضا . ثم علينا أن ننقد النقد ، وننقد نقد النقد أيضا ! ... وهكذا دواليك. فخلال الصراع المستمر بين الراى والراى وتراجع الى الوراء ترهات ضخمة كثيرة ، ويتخلص التطور الفكرى من عقبات كأداء طالما وقفت في طريقه ، ومن علامات ضعف وانحلال كثيرة طالما حسبها الناس خطأ علامات قوة وعافية .. وخلال الصراع المستمر بين الراى والراى تنمو البطولة الصحيحة بعد البطولة الزائفة ، وتزدهر الفضيلة الحققة بعد الفضيلة الضالة ، فيسير ركب الحياة المتحررة في طريق الواقع الصحيح بعد طول التخبط في دياجير الأوهام والأخطاء الجسام ! .

ولنضع في اعتبارنا أنه ليس في الوجود أى راى يصح أن يقال فيه انه فوق مستوى النقد ، أو فوق مستوى الشك ، الا عندما نعصب أعيننا عن الرؤية الصحيحة بدافع من خمولنا ، أو من كبريائنا الزائفة التي طالما سمحت لأوهامنا ولأخطائنا أن تستشرى حتى تفتك بمنابع الحياة النقية فينا .. ولا ينبغي أن ننسى أن ما نراجع عن مناقشته بعقولنا وبأفواهنا ستناقشنا أحداث الحياة فيه مناقشة مرة فتصدمنا بالفشل اللدريع بعد الفشل .. فهذا هو أسلوب الحياة الوحيد في النقاش عندما يسكت عقل الانسان عن نقاش نفسه - حتى داخليا - في امانة وفي حياد .

ولندع الكبرياء الضارة جانبا ، اذا صحت عزائمنا على النهوض والترقى ، ولنقدردن النقد الحر الجريء حق قدره ان أصاب ام أخطأ بوصفه علامة صحة لا علامة مرض ، ومنبع قوة لا منبع ضعف ، أما العقول التي تكره كل نقاش وكل انتقاد فهي تقف من حقائق الأمور موقف النعامة عندما تدفن رأسها في الرمال حتى لا يقع عليها بصر الصياد . فحقائق الأمور لا يمكن أن تخفى على بصائر الآخرين ولا أبصارهم ، ولا يمكن أن يخلو مجتمع من عيوب جسيمة ، وبالتالي لا يمكن أن ينجو من احساس الآخرين بهذه العيوب ومحاولة استغلالها في تحقيق مآرب شتى مشروعة وغير مشروعة معا ..

الايمان غير الاذعان

وهذا القول كما يصدق على الأمور العويصة يصدق بنفس المقدار على الأوليات التي قد تبدو واضحة لا تحتل جدالا . وكما يصدق على أمور العلم يصدق بنفس المقدار على أمور الاعتقاد . فالاعتقاد الناقد نفسه اسمى بكثير من الاعتقاد المستسلم استسلام الكبت والهوان ، أو استسلام الانقياد والاذعان . فكبت العقل أو العاطفة ، أو فرض القيود عليهما ،

ومهما كانت هينة ، لا يصلح مصدرها لأى اعتقاد أمين ، وان كان يصلح مصدرها لصنوف شتى من الضغائن بين الانسان ووجدانه ، بل بينه وبين الله تعالى أيضا .

فالضفينة الدفينة ليست أكثر من تفكير مشلول ، أو من شعور مغلول ، ومحال أن تقام علاقة أمينة في الوجود على أساس من هوان الكبت والاذعان . ومحال أن توصف هذه العلاقة بأنها تمثل أية صورة كريمة من الايمان بالله بارىء هذا الوجود وهذا الوجدان . ولذلك كان أعظم صور الايمان هو الايمان المدروس بعد الانتكار الطويل ، والفهم المتأنى بعد طول التردد بين الشك واليقين ، وهذا هو بنفسه ايمان الفلاسفة والمفكرين ، وهو أيضا ايمان الانبياء والمرسلين .

* * *

وهنا قد يعترض معترض قائلا : ولكن اذا أخضعنا خلجات الوجدان ولو في بعض جوانبها لأساليب النقد العلمى ، الذى هو من سمات العقل الناضج فما الذى يتبقى اذا من جوانب الايمان ؟ . الا يخشى أن تدوب هذه الجوانب شيئا فشيئا حتى لا يكاد يتبقى منها شيء يرتبط به الوجدان ؟ . والجواب هو أن الذى يتبقى عندئذ كثير ، وكثير جدا ، ولعله يمثل أنقى جوانب الايمان التى يصح أن يرتبط بها وجدان أى انسان مفكر ، باحث عن الحقيقة ، متطلع الى فهم الأمور فهما صحيحا بعيدا عن الارتباط بعبادة الذات ، وشهوة التسلط على الآخرين . وهذا الكثير - فى قيمته لا فى عدده - يمثل فى جوهره جل انفعالات غزيرة الاحساس بالمجهول فى أسمى حالاتها ، وأرقى مراحل تطورها فينا ، وتطورنا فيها . وهذه الجوانب - على قلة عددها - عميقة الغور ، قوية الأثر فى الامساك بزمام ايماننا نحو المزيد من التقاء ، ومن الترابط ، ومن الفضيلة .

الفصل الثانى

الايمان والتطور

تطور الحياة فى صورة أو فى أخرى حقيقة وضعية لا ينازع الآن فى صحتها أى عالم أو مفكر ، وان كان النزاع فى الراى يحق له أن يبدأ عند الدخول فى التفاصيل التى منها : من أين بدأ التطور ؟ وكيف ؟ وفى أى اتجاه يسير ؟ وما هى العوامل التى تتحكم فيه ؟ وما هى نهايته ؟ . وهذه كلها أمور لا حاجة بنا الى الخوض فيها فى موضوع « التسيير والتخير » .

(م ٢ - فى التسيير والتخير)

فلا يلزمنا هنا أكثر من الاقرار بصحة هذه الحقيقة الواضحة البسيطة :
وهى ان تطور ركب الحياة حقيقة أولية ، بما فى ذلك ركب الحياة فى
أعمق صورها ، وهى حياة الوجدان وذلك عن طريق المزيد من الاختبار
والعرفان .

وإذا كان تطور الجسد هدفا ساميا من أهداف الطبيعة ، ووسيلة
من وسائلها نحو ارتقاء الحياة فتطور الذات - حاملة العقل - أحق
وأوجب . فنحن لا نحيا لأشباع شهواتنا وغرائزنا بل لتنمية ملكاتنا
ومداركنا ، ومن ثم كان العقل غاية الحياة ، كما أن الحياة المتكاملة
غاية للعقل المتكامل ، فالحياة تدور مع العقل وجودا وعدما ، كما تدور
معه ارتقاء وانحطاطا . وهيهات لنا موسى الله العادل أن يكون الأمر غير
ذلك ، إلا إذا نزل بنا مستوى الإدراك عن ادراك حقائق الحياة الواضحة .
وارتفع بنا مستوى الادعاء الى زعم العلم بكل أسرار الكون وخفائيه ،
كيما تكون أداة طيبة فى يد ادعاءتنا ، وكأن الله تعالى يتلقى منا الوحي
والالهام ويتعرف منا على الحلال والحرام .!!

من الفلسفات القديمة

وفد كانت الفلسفات القديمة تعرف للمعرفة المتطورة حق قدرها ،
وأثرها المباشر فى الارتقاء بالذات وتطورها للأمام ، كما تعرف اثر الجهل
فى الانحطاط بها . ففضيلة النفس الصحيحة - عند سقراط وأرسطو
وأفلاطون - هى المعرفة الصحيحة ، وفى هذا الشأن يقول الأخير ، «المعرفة
انعكاس النفس على ذاتها لكشف المبادئ التى تهديها ، وتسير لها السبيل،
وتأخذ بيدها فى طريق الحق . وسائر الفضائل تنبع عن فضيلة المعرفة .
والعقل هو أساس سائر الفضائل التى تواضع الناس عليها (١) » .

ومثل هذا الراى نجده أيضا عند الفارابى ، وابن سينا ، والفراى ،
وابن رشد :

فالفارابى يقول كأفلاطون ان النفس العاقلة هى جوهر الانسان عند
التحقيق وان المعرفة الحققة هى سبيل الصعود الى العالم العلوى . كما
يقسم قوى النفس الى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر
موكل بالادراك . ثم يقسم القسم الثانى الى قسمين فرعيين : حيوانى
وانسانى . أما الحيوانى فوظيفته الاحساس ، وأما الانسانى فيهدف
الى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا القسم الأخير

وصف العقل النظري (١) .

أما الرئيس ابن سينا فيقسم النفوس الى ثلاث متفاوتة تبعاً لاختلاف مرتبتها من حيث الكمال في الفضيلة والمعرفة. وهذه هي طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى في جنات النعيم فيلحقون بعالم العقل ويتزدهون عن مقارنة أدران الحياة الجسمية . . . والأمر الذي يهمنا هنا أن نبرزه هو كيف أنه يجعل الكمال في الفضيلة الى جانب الكمال في المعرفة شرطاً لادراك الدرجة القصوى في جنات النعيم للحاق بعالم العقل .

كما يعرف الامام الغزالي النفس الانسانية بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرائي ، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية » (٢) .

ويذهب الامام الغزالي أيضاً في تبين قيمة المعرفة الى « أن الروح متجهة من ناحيتها الى العودة الى أصلها ، وقد جاءت الى هذا العالم بالرغم من ارادتها لتحصل على معرفة أوسع بالله ، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التي تكتسبها في هذا العالم . فرغبتها في العودة ، ممزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هي سر الحياة الانسانية في هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله في خلق الحياة والموت بالنسبة للإنسان ، وهو نفسه الذي يضيء على الحياة الانسانية على هذه الأرض أهميتها الخاصة في حياة الإنسان الخالدة . ويعيش الإنسان ليس بارادة منه بل تبعاً لطبيعة روحه في شعور دائم من القلق لاحساسه بعزلته وبعده عن الملكوت السماوي ، وهو الاحساس الذي يدفعه الى التفكير في نفسه وفي كل ما يحيط به من آفاق . . .

وعلى الإنسان قبل أن يحاول معرفة الملكوت السماوي ليصل الى الرضى واطمئنان النفس أن يعرف أولاً عالم المشاهدة الذي يحيط به ، وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة في حياته ، إذ أنه يضيف شيئاً الى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المقى في سيره نحو السعادة . وتكون سعادة الإنسان ورضاه هي النقطة النهائية في عملية اكتساب متدرج للمعرفة بأمور كثيرة طبقاً لقدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة في حد ذاتها الا حالة وجودية ترافق أداء الإنسان للأمانة التي حملها الله أيها ، وهي معرفة الله عن طريق معرفة عوالمه المختلفة في

(١) أنظر « عيون المسائل » وهي مجموعة « الثمرة المرضية » ص ٧٢ - ٧٤ .

(٢) في « النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم طبعة ٣ ص ٩٨ .

خلقه » (١) .

ويذهب فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الى أن اتصال النفس بالبدن لا يمكن أن يكون الا لحكمة الهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف على جوهر نفسه . والى أنه يجب أن تكون المعرفة هى غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، وهما جزء عملى وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين (٢) . كما يقرر « أن النفس تنتهى الى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم فحسب ، بل تعلم أنها جوهر عقلى يحل مكانا وسطا بين عالم الحس والعالم الالهى .. » .

ولسوء الحظ أن تقدير قيمة « المعرفة العقلية بمعنى الكلمة » على حد تعبير الفارابى ، للوصول الى « الكمال فى الفضيلة والمعرفة » على حد تعبير ابن سينا ، وللوصول الى طريق « السعادة والرضا ، وللحصول على معرفة أوسع بالله » على حد تعبير الفزائى ، و « ادراك المرء لحقيقة الأشياء والوقوف على جوهر نفسه » على حد تعبير ابن رشد .. قد خبا مع الوقت تحت تأثير فهم خاطئ ساد فى عصور لاحقة مقتضاه أن الايمان الأعمى هو كل شيء للانسان ، وأنه يغنى عن كل شيء حتى عن المعرفة الصحيحة ، حتى كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الادراك المبصر ، وإن يصبح ذريعة لظلام الغموض الذى ينبغى أن يحل فى بعض الأذهان محل نور العرفان .. بل كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الاستقامة ، والفضيلة ، والمحبة ، والوداعة ، وإن يصبح ذريعة لانكار فضائل الآخرين وخدماتهم وتضحياتهم ، وبالتالي لاهدار حتى القيسم الصحيحة والموازن العادلة .

ووجد هذا التقدير الخاطئ لمعنى الايمان من يفذه ، ولا يزال يجد حتى الآن بسبب غشاوة الكبرياء - وهى العدو الأول للانسان فى كل زمان ومكان - والتى لا يمكنها أن تدرك أن المعرفة الصحيحة هى التى تقوى ملكات الذات ، وأن هذه الملكات هى سبيل الايمان الصحيح . فالايان يبدأ أبدا وينتهى حيث تبدأ به وتنتهى المعرفة الصحيحة لحقيقة الأشياء ووقوف الانسان وقوفا صحيحا على جوهر نفسه ، وعلى مكانه المحدد له فى الوجود منذ الأزل والى الأبد ..

(١) عن « الانسان عند الفزائى » تأليف الدكتور على عيسى عثمان ، ومعرىب

الاسناد خيرى حماد ص ١١١ ، ١١٢ .

(٢) عن « كتاب مناهج الأدلة » ص ٢٤٠ .

التطور في مفهومه العام

فانا أتحدث اذا عن التطور غير مرتبط بمذهب معين فيه ، وانما أتحدث عنه بمعنى الارتقاء التدريجي الذي يشاهد في سير قافلة الحياة ، والذي لا يثير من ناحية صحة مبدئه أى نقاش ، وان صح أن يثير أكثر من نقاش من ناحية مصدره ومداه . ولذا تعددت في النقاش المدارس التي لا يتسع المقام للخوض فيها ، وانما حسبنا أن نعلم أن هذا التطور يرجع في تقدير عدد من العلماء الى عامل داخلي كامن في كل كائن حي ، وفي نفس الوقت الى عامل أو الى عدة عوامل خارجية عنه تتولى الاشراف عليه .

والعامل الداخلي الكامن في كل كائن حي متصل بدكاء هذا الكائن ، يستوى في ذلك ذكاء الفريزة - أو ان شئنا الالهام - الذي يشاهد في النحلة والنملة ، مع ذكاء العقل النامي عن طريق المعرفة والاختبار الذي يشاهد في الانسان . اما العامل أو العوامل الخارجية التي قد تهيم على سير التطور فيبدو أنها خاصة بالانسان ، ولذلك لم يتوقف التطور عند الانسان فسمما كثيراً عن كائنات دنيا كثيرة .

وفي النهاية لا يرجع التطور الى مجرد عوامل آلية أو تلقائية ، مثل مدى ملائمة البيئة ، أو الانتخاب الطبيعي وحدهما ، مما قد ينفي خطأ في بعض الأذهان معنى الخلق المبدئي ، بل ان التطور يرجع الى هذه العوامل الروحية الكائنة وراء الحياة ، والمحكومة بدورها بمثل قوانين ملائمة البيئة والانتخاب الطبيعي ، والخاضعة لأشراف خارجي عليها ، والتي تثبت ولا تنفي معنى الخلق من عند عزيز قدير .

وأيا كان الرأي الصائب ، فهناك تطور مستمر في قافلة الحياة يريد الارتقاء بها بغير توقف ، سواء عندما تكون الحياة على مستوى المادة، أم على مستوى جري التعبير الخاطيء على وصفه « باللامادي » . وهذا التطور يمكننا أن نشاهد صورة مصغرة منه في تطور عقل الطفولة البريئة الى عقل الشباب الطموح ، ثم الى عقل الرجولة المناضلة ، وأخيرا الى عقل الشيخوخة الناضجة المتأمل في مثل أسرار البقاء والفناء ، والتطور والارتقاء . . هكذا الأبدية لا تنقضي في لا شيء ، بل في تحرير العقل تدريجيا من أخطائه ، والخلق من رذائله فيفتح التحرير للذات المتطورة آفاقا متجددة من القدرة والسعادة .

وهذا التطور نحو الأسمى والأكمل مرتبط بنجاح الحياة نفسها ، لان توقف التطور معناه فشل هذه الحياة المهددة بعوامل الفشل من كل ناحية ، لو لم يكن من ورائها عقل قدير يأخذ بيدها نحو الأسمى والأكمل في وسط الزوابع والأعاصير ، وبين عوامل التسيير والتخيير التي قد تسير

في خطوط متوازية أو متقاطعة ، ولكنها خاضعة معا لقانون مشترك في النهاية هو قانون السبب والنتيجة .

فهذا التطور يشير بذاته الى وجود العقل الأعظم اللازم لخلق الحياة ، وأيضا لرعايتها رعاية لا تتوقف في صراعها الدائب نحو تحقيق ما هو اسمى وأكمل في الفكر وفي الشعور . وذلك يؤدي الى تحقيق ما هو اسمى وأكمل في الظواهر الخارجية للحياة المادية التي هي انعكاسات باهتة جدا لظواهر أخرى اسمى منها وأكمل للحياة الروحية ، وهي التي تمثل الجوهر الحقيقي لكل وجود عقلي أو مادي في خدمة الطبيعة . وهذا العقل المدبر الحكيم للطبيعة ينبغي أن يكون يقظا ، وفعالا ، وحكيما ، ومنزها ، وقادرا وكلها صفات تشير الى قدرة الله تعالى وحده .

ولأن الحياة تسير نحو الارتقاء المحتوم فإن الخطيئة الكبرى نحو هذه الحياة تصبح هي كل ما يؤدي الى توقف الارتقاء إما كان مصدره أو سنده . أو بعبارة أخرى هي الوقت الضائع سدى ، فالحياة وقت ينبغي أن يقضيه العقل في التحرر من أخطائه ، ويقدر تحرر هذا العقل من أخطائه يتحرر الخلق من رذائله . فهذا التطور - الذي يدين له الإنسان بما بلغه من نمو في العاطفة والعرفان - ليس أكثر من مجرد قابلية كامنة في كل ذات إنسانية . وهذه القابلية قد تكون يقظة أو خاملة ، وقوية أو ضعيفة بحسب درجة التطور ، وبالتالي بحسب نوع الأفكار والمشاعر التي تغذي الذات . فمسئوليتنا ازاء الأبدية عن الوقت الذي نقضيه منها مسؤولية ضخمة اذا بقدر ضخامة آثارها قينا وبنا .

وأهم رسالة للإنسان هي أن يبحث عن وقت مفيد ينهل فيه أفكارا نقية تعصمه من الالحاد ، ومن الانطواء ، ومن الخرافة ، وقبل كل شيء آخر من الأثرة . فاذا عثر الإنسان على ما يعصمه من ذلك كله عثورا صحيحا فقد سار قدما في الطريق الوحيد الذي يقود الى القدرة المتزايدة للعقل ، والسعادة النامية للشعور ، وكلاهما يمثلان بذاتهما اسمى أهداف الحياة - ووسائلها أيضا - في سعيها الدائب نحو تحقيق ما هو اسمى وأكمل في جميع ظواهر الوجود .

واذا كان تطور الحياة يسير في طريق القدرة المتزايدة للعقل وللشعور فإن ذلك يشير بذاته الى أن التطور يجري ابتداء في الحياة الشعورية للإنسان ، أما حياته الخارجية فهي مرآة لها . وتطور هذه الحياة الشعورية هو أيضا - أو ينبغي أن يكون هو أيضا - الهدف من كل اعتقاد . ولذلك فإن هدف الاعتقاد لا ينبغي أن ينأى عن الهدف من الحياة نفسها ، من ناحية محاولة تطوير الإنسان نحو ما هو اسمى وأكمل في فكره وفي شعوره .

على أن ثمة farkاً ضخماً بين أحداث الحياة كأداة تطوير وبين أمور الاعتقاد ، وهو أن النواميس المهيمنة على سير أحداث الحياة أزلية لا تقبل تطوراً ، حتى مع التسليم بأن التطور هو أسمى أهدافها . أما أمور الاعتقاد فهي بذاتها متطورة بمقدار نجاحها في تطوير الحياة الشعورية للمعتقدين . فالاعتقاد في النهاية عنصر واحد من عناصر هذه الحياة الشعورية الخاضعة كلها لنواميس أزلية لعل أخطرها اطلاقاً هو ناموس التطور والارتقاء .

وهذا العنصر الشعورى - وهو الاعتقاد - يتفاوت في فهمه ، وفي مدى الارتباط به ، وفي نوع المشاعر النابعة عنه بحسب ظروف الزمان والمكان . بل يتفاوت حتماً من أى إنسان الى آخر حتى ولو كان انتماءهما الى مذهب واحد ، من اعتقاد واحد ، في عصر واحد . وكلما نمت الحياة الشعورية كلما طلب العقل المزيد من تفهم الاعتقاد ، وكلما حاول المزيد من تعقل أموره بعيداً عن شوائب الانطواء ، والاثرة ، والخرافة .

وهذا الاعتبار وحده يبرز خطورة دور العقل في تعقل كل أمر في روية تامة ، وحرية كاملة في أخطر الأمور وانفها على السواء . ومهما قيل ان دور الاعتقاد عميق فانه في النهاية ليس أعمق من دور العقل ، وهو المستودع الآمن الوحيد للعلم وللاعتقاد معا . وان العاطفة الدينية بالفة ما بلغت من السمو ومن العمق ليست أسمى من العقل المفكر ولا أعمق منه أثراً في تطور الإنسان ، لأنها ليست أكثر من عنصر واحد من عناصر هذا العقل الذى ينبغى أن يضئ للحياة مسالكها الشاقة الطويلة . كما ينبغى للدات أن تسلس قيادها للعقل المفكر الذى هو مستودع هائل أمين لما لاقاه الإنسان في ماضيه ، وما يلاقيه في حاضره ، بل أيضاً فيما يقدر لمستقبله ومستقبل بنييه من مسالك التطور والارتقاء .

ولهذا كله فمن واجب كل مفكر أن يرفض تماماً أية قيود يراد لها أن ترد على حرية العلم والاعتقاد معا ، وبالتالي على حرية العقل فى أن يتعقل شئون دينه ودنياه معا ، أيا كان مصدر هذه القيود ، أو أساليبها ، أو وسائلها ، أو نطاقها . ومهما كانت أهداف هذه القيود براقة مثيرة للسذج وللبسطاء ، بل ولطائفة من « عمالقة » العلم والإيمان أيضاً ، الذين قد يتوجسون - على غير أساس من الصواب - من الخطر على هذا أو على ذلك من دور النقد المتحرر الجرى .

ولهذا قال الإمام الشيخ محمد عبده « ربما يقول قائل بأن المقابلة بين العقل والدين تميل الى رأى القائلين باهمال العقل بالمرة في قضايا الدين ، وبأن أساسه هو التسليم المحض ، وقطع الطريق على أشعة

البصرة أن تنفذ الى ما أودعه من معارف وأحكام . فنقول لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به ، وإنما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سيادة الأمم بدون مرشد الهى ، كما لا يستقل الحيوان فى ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهى على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والأذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك ، وهو الذى ينظر فى أدلتها ليصل منها الى معرفتها وأنها آتية من قبل الله « (١) » .

* * *

فكم تعرض الاعتقاد لصور شتى من النقد المتحرر الخاطيء والصائب معا ، وقد خرج الاعتقاد فى النهاية سليما فى جوهره ، لانه دعامة الانفعال السامى فى الانسان ، فلا يمكن أن ينتزع منه بالاتوال الملية أو الجوفاء . بل لقد خرج الاعتقاد أقرب مما كان الى لب الأمور ، وأوثق مما كان صلة بالله ، وبالمحبة ، وبانكار الذات . وذلك بعد أن كاد يصبح محض تقليد ، ومحض لاهوت قادر على أن يفرق بين قلوب البشر على ضئيلة ، أكثر مما يجمع بينها على صفاء .

وعن طريق النقد والنقاش - حتى ذلك الذى كان يسدو للبعض مغرضا جائرا - عرف الاعتقاد كيف يشق طريقه عبر التاريخ الى القلوب خالصا نقيا من شوائب كثيرة ، وعرفت القلوب كيف تحاول أن تعثر على الله بداخلها ، بل عرف الانسان كيف يعثر على نفسه فى الله ، وكيف يشق طريقه فى حياة تستحق الحياة بكل ما فيها من متاعب ومن معاناة . . .

فالنقد - لما بيناه من أسباب - هو سبيل المعرفة الصحيحة ، وهو الدفعة التى كانت وراء كل خطوة خطاها بنو الانسان للأمام . بل هو وراء كل رسالة من رسالات السماء وصلت الى بنى البشر كيما تثير - فى رقعة من رقع هذا الكون أو فى أخرى - نزعة التقدم والارتقاء ، عن طريق النظر بعين النقد الى أوضاع غير قويمه كانت قد استقرت فى أذهان بنينا على أنها معصومة ازلية ! .

ولذا قاوم بنو البشر هذه الرسائل بما وسعهم ومن وسائل ، وقاسى رسل السماء منهم ما قاسوه من صنوف الاضطهاد والوان العذاب . ولو كانت رسالاتهم قد اتجهت الى تملق انفعالاتهم عن طريق الدفاع عن آثامهم وأخطائهم ، لما قاومها واحد منهم ، ولما خطا بنو الانسان خطوة تذكر في طريق تقدمهم وصلاح امرهم . فللنقد دوره اذا في ناموس الارتقاء ، ما دام له دوره حتى في رسائل السماء وفي كل رسالة لاى تقدم علمى او اجتماعى . وهو دور لا ينكره الا منطق التوقف ، اذا صح أن للتوقف منطقا ما الا ان يكون هو بعينه منطق تملق حاضر الجماهير ، وماضيها ان امكن ، ثم اقوى انفعالاتها قاطبة وهو التعلق بالتقاليد واستنكار كل جديد !!

وهذا التوقف يرتدى غالبا رداء خلايا من الفلسفة أو العلم أو الاعتقاد ، وأيا كان رداؤه فهو عقبة كاداء تعوق تقدم الحياة ، وذلك لأنه لا يملك وسيلة أخرى لتحقيق مآربه سوى الأغلال المصطنعة يحاول أن يقيد بها عقول المفكرين ، بل عقول البشر أجمعين لو أمكنه ذلك ، ومعها ارقى النزعات اطلاقا ، وهى نزعة الارتقاء اذا حاولت أن تجد لها متنفسا هنا أو هناك في رأى مجدد أو في تفكير غير مقلد . وبقدر ما يكون التفكير جامدا متوقفا بقدر ما يكون حرص أصحابه على انكار التوقف عندهم واستنكاره ، والزعم بأنهم قد سبقوا عجلة الزمن في انطلاقها ، وفي سرعة تطويرها للقيم والمفاهيم ..

وما أضخم الأغلال التى قد تجيء من ناحية التوقف ، وما أقوى سلطانها على العقل وعلى الوجدان ، خصوصا عندما يكون التوقف نابعا - فى زعم أصحابه - من هذه الغريزة التى بدأ العلم يكتشفها بعناء ، ويعطيها مكانا جديرة به فى دوافع الانسان الغالبة ، وهى الغريزة الدينية التى يمكن تعريفها بأنها غريزة الاحساس غير الواعى بعالم الغيب ، والشعور بالارتباط به على وجه من الوجوه .

الفصل الثالث

موقف العلم الحديث

من الغريزة الدينية

من أهم الكشوف الحديثة عن الانسان أن ذاته الواعية ليست سوى جزء من ذات أعظم ، وأن امتدادات الذات الواعية تذهب الى ما هو

خارج الاحساس والعقل بكثير» ، في اقليم يمكن تسميته بالغامض أو بما فوق الطبيعي . « وطالما أن ميولنا تستمد أصولها من ذلك الاقليم - وهذه هى حالة الغالبية من بين هذه الميول - فإن صلتنا بذلك الاقليم تكون ممتدة - على ما لاحظته الفيلسوف وليام جيمس - الى ما هو أعمق مما تمتد اليه في العالم المنظور ، وذلك لأن مطامعنا الأكثر سموا هى محور شخصيتنا .. (١) » .

وهذه الصلة قائمة عن طريق الغريزة الدينية التى يعرفها نفس الفيلسوف بأنها « الايمان بالعنصر الالهى في طبائع الأشياء ، أو الايمان بان للكون تركيبا روحيا خاصا . ومن ثم فهو يعرف الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور ، كما يرى أن خیرنا الأسمى كائن في ايجاد اللائمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم (٢) » .

فهذه الغريزة الدينية أودعتها في النفوس طبيعة حانية ، لخدمة تطور الذات وارتقائها عن طريق احساسها الدفين بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبالثواب والعقاب . وهى ليست مقدسة نقية بذاتها ، بل بمقدار ما تضعه في الذات من عناصر القداسة والنقاء . والأديان كلها لم تضع هذه الغريزة في نفوس أتباعها ، بل أيدت فيها فحسب احساس العقل الغريزى بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبعظمة الفضيلة وبضعة الرذيلة . وبالتالي صقلت أو حاولت أن تصقل بصور شتى هذا الاحساس الغريزى ، وأن تدعمه في العقل وفي الوجدان .

بين نور الايمان ونيره

فليس لنا أن نفهم دور هذه الغريزة على غير هذا النحو ، أو أن نتصور أنها - مع عمقها وقوة أثرها - معصومة ومقدسة ما دامت تقودنا الى الاحساس بوجود القوة الخالقة ، والى عبادتها ولو باخلاص عظيم اذا كانت لا تقودنا بنفس المقدار الى الاتساق الصحيح مع أسمى ما في الكون من قوانين الفضيلة ، والمحبة ، والإيثار ، والحرية ، والارتقاء التدريجى عن طريق التطور وتعقل الأمور في تطورها تعقلا صحيحا .

ومن ثم فإن نور الايمان يمكن - بسهولة تامة - أن ينقلب الى نير ثقيل اذا أخذناه على أنه عبارة عن مجرد قيود متراكمة تقيد قدرتنا على التفكير ، وتشل من حريتنا في التقدير . أو اذا أخذناه على أنه عبارة عن مجرد اغراق في الارتباط بالصيغ والمطقوس وغلو في الارتباط بالسير

(١) عن مؤلفه « صنوف التجربة الدينية » Varieties of Religious Experience

(٢) عن كتاب « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ١٥٤ .

والشخص . وهذا هو الايمان كما يطبقه أصحابه من الحرفيين والمنزمتين ،
وكما يفهمه اعداؤه من الماديين والملحدن !! .

وذلك مع أنه لا توجد خطيئة حقيقية نحو ناموس الطبيعة في رغبتها
الملحة في تطويرنا وارتقائنا أشد من الارتباط بأغلال وهمية في أمور الايمان ،
وما أكثرها في أمور كل ايمان . فهذه الأغلال الوهمية قد تصبح - مع
قوة الايمان وعمق اثره في النفوس - معاول حقيقية تحطم عمد كل تطور
وارتقاء ، وحجبا كثيفة تحجب اضواء الحقائق بدلا من أن تذكى جذوتها
لصالح رفعة الحياة وعلو شأنها .

والأغلال الوهمية في هذا الشأن أكثر عددا من الأغلال الحقيقية ،
وأشد منها فتكا وضراوة . وعقدة العقدهى في التمييز بين ما هو وهمي
منها وما هو حقيقى . وهذا التمييز امر نسبي متطور ، يتوقف على مدى
التطور في النفوس ، أو بالادق على مدى الاحساس بواجب الارتباط
بحقائق الأمور في كل حركات النفس وسكناتها . فعلى هذا الاحساس
يتوقف تحديد ما ينبغى أن يوصف بالعصمة المطلقة ، وما ينبغى أن يرتبط
بظروف الزمان والمكان .

ولكن تراكم الأغلال والقيود ليس على أية حال من مزايا الفهم
الصحيح لاصول أى اعتقاد ، بل هو على العكس من ذلك - من معوقات
الذهن المتفتح للبحث عن حقائق الحياة ، والكاره للارتباط بأوهامها مهما
نسبت الى هذا الأصل العتيد ، الشاعر بأن هذه الأغلال والقيود معوقة -
حتما - نمو العاطفة الكريمة ، بقدر ما تعوق نمو الوعى المتعطش للارتباط
بحقائق الحياة ، مهما كبده الارتباط من كد ومن عناء . ولذلك قال بحق
توماس جيفرسون Thomas Jefferson « انفض عن نفسك كل المخاوف
والعصبية الحقة التى تقبع في ظلها العقول الضعيفة ذليلة . ثبت العقل
ثباتا لا يتزعزع في عرشه . وادع للمثول امامه كل حقيقة وكل رأى حتى
يفصل في الجميع . تساءل في جراءة حتى عن وجود الله ، لأنه ان كان نمة
اله فانه لابد أن يوافق على الولاء للعقل ، أكثر مما يرضى بالخوف معصوب
العينين (١) » .

فعلى مقدار الحرية التى نواجه بها انفعالات هذه الغريزة ، يتوقف
نجاحها أو فشلها في تحريرنا من مخاوف كثيرة ، وأوهام لا آخر لها ،
أو في استعبادنا لها استعبادا شبه تام . وفهم معنى الايمان على حقيقته
النقية يمثل حرية كبرى للعقل وللشعور . . حرية تريد أن تتخطى حواجز

(١) عن « جيفرسون » تأليف جون دبوى ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس

الضيق والتزمت عند الحرفيين ، وفي نفس الوقت تريد أن تتخطى حواجز الإنكار عند المنكرين والماديين .

وهذه الحرية تجدها في الأساس من كل حضارة حقيقية عرفها البشر بنفض النظر عن تنوع المذاهب والأديان . ومن المحال أن نقول أن هناك حرية حقيقية للعقل وللشعور ما لم نسمح لها ابتداءً بأن تراقب كل شيء بلا خوف ولا وجل ، حتى الإيمان في أصوله الأولى ، كيما تحصل على احساسها الصحيح بعمق هذه الحرية وبقدرتها على التأمل وعلى النظر . وهكذا يصبح دور طريقة الإيمان دوراً هائلاً في ممارسة الذات لحقها الطبيعي في الحرية في كافة صورها ، وبالتالي في تقدم الذات أو في تخلفها ، فلا ينبئ أبداً تجاهل هذا الدور ، ولا طاقة لأحد في محاولة النيل منه .

وهذا الدور متصل وثيق الصلة بموقف العقول من مواجهة أخطر مشكلات الاعتقاد وما يتصل بهامن أمور . والعقول لا يشابه منها أثنان ، ولهذا تعددت صور الاعتقاد ، وأصبح ما يناسب عقلاً ووجداناً ما لا يناسب عقلاً آخر ووجداناً . ومن المحال أن يجمع بنو البشر على موقف موحد من مشكلات الاعتقاد ، حتى وإن اجتمعوا على غريزة دينية واحدة في جوهرها مهما تنوعت في درجات تطورها ، وفي الفلسفات المرتبطة بها، وأنواع الأفكار والمشاعر النابعة عنها . والمشكلة الحقيقية هي في محاولة الوصول إلى فهم صحيح لهذه الفلسفات ، ولما يتصل بها من أفكار ومشاعر في جو من حرية التفكير والتقدير التي يتصور بعض العقول المغلقة أن الاعتقاد يوجه عام لا يقرها .

عن حرية الفكر والشعور

وعندما تزدهر في أي مجتمع عناصر التفكير المتحرر لجيل من المفكرين يدرك تماماً معنى «حرية الفكر والشعور» وما تقتضيه الممارسة الصحيحة من مسؤوليات مترامية الأطراف إزاء النفس والمجتمع . . . فقد ازدهرت تدريجياً منابع حضارة الاعتقاد للعقل وللعاطفة معاً .

ولا يتأتى ذلك إلا إذا اقتنعنا ابتداءً بأنه ليس هناك ما هو إلزام لحرية الإنسان من الارتباط بأفكار صحيحة عن تطور الحياة ، وعن علاقته بالكون ، وبنفسه ، وباخوته في الإنسانية ، وبالفضيلة والرذيلة ، وأين نوجد أيهما وكيف تكون . فعلى كل ذلك يتوقف نجاح الحياة أو فشلها، وسعادة الإنسان أو شقاؤه . فدور الإرادة الحرة ومن ورائها العقل في نجاح الحياة هائل مجيد ، وتخريب معنى واحد صحيح في ذهن إنسان

واحد اشد فنكا بكثير من تخريب مدينة بأكملها ، لان المعانى الصحيحة
تبنى المدن الجميلة ، اما الافكار الخاطئة فلا تصنع سوى الركام والحطام ،
والمأسى والالام . ولذا فليس من المتصور ابدا امكان قيام حضارة
صحيحة للمادة فى آية صورة من صورها ما لم تسندها حضارة صحيحة
للعقل وللروح ابتداء .

ولا اشك فى ان القارئ مقتنع تماما بصدق ما اقرره ، وشاعر
تماما بحاجتنا الى التحرر من كثير من عوامل تخريب المعانى والقيم
الصحيحة التى طالما اساءت بصورة بالغة الى تطور عقولنا وادواحننا ،
ومع ذلك فطالما زئنت الينا كأنها تمثل حقائق ازلية معصومة ، جذيرة
بالارتباط بها ، وبالدفاع عنها فى حمية وحماسة . كما لا اشك فى ان هذا
القارئ يشعر - مثلما اشعر انا - بان الارتباط بين العلم والاعتقاد الزم
لنا فى هذا العصر منه فى اى عصر آخر ، وان هذا الارتباط لازم لتحرير
الاعتقاد من كثير من اوهامه البراقة ، مثلما هو لازم لتحرير العلم من كثير
من ترهاته الهدامة لكل رجاء .

ولن يتحقق هذا الارتباط المنشود بين العلم والاعتقاد الا اذا عرفنا
اولا كيف نتقل من مرحلة الاستسلام المطلق لانفعالات الغريزة الدينية
الى مرحلة تعقل الاعتقاد تعقلا تاما ، كما انتقلنا تدريجيا فى العصور
الخالية من مرحلة الفرائز الفطرية الى مرحلة العاطفة الراقية ، والعقل
المفكر فى جوانب كثيرة من شؤون حياتنا .

وشأن الغريزة الدينية فى ذلك شأن غريزة البحث عن الطعام
او الدفـاع عن النفس ، او آية غريزة اخرى . ففارق هائل بين غريزة
الاحساس بالمجهول هذه عندما تكون انطوائية بدائية ، وعندما تكون عبارة
عن عاطفة نامية تريد ان تعيش فى أداء صحيح لرسالتها ، وفى انساق
صحيح مع نوااميس الحياة ، واطمئنان تام اليها . والخلط بين غريزة
الجنس مثلا وبين عاطفة الحب النقى يشبه - الى اكبر حد - الخلط
الشائع فى اذهان الكثيرين بين انفعالات هذه الغريزة عندما تتملق فى
الانسان انايته ، وتستند الى مجرد الاحساس الكامن فيه بالغيـب -
عندما يكون هذا الاحساس انطوائيا بدائيا - وبين عاطفة الايمان النقى
بالله وبالخلود ، وبالثواب وبالعقاب الذى يستحق من اى عقل مفكر
كل العطف والتأييد .

فالاحساس بالغيـب الكامن فى فطرة الانسان هو كالاحساس الكامن
فيها بالجمال ، وما قد يشيره الجمال من مشاعر طبيعية قد تتفاوت تفاوتاً
ضخماً بين الانسان البدائى فى جمود مشاعره ، وبين صاحب الاحساس

الرهف المتطور كالشاعر والفنان . ومن هذا الاحساس العميق الاثر ، المتعدد الجوانب ، المعاصر للانسان منذ ارادت له ارادة سامية ان يقف على قدميه وسط اعاصير الحياة ، يستمد الاعتقاد كل سلطانه القوى على النفوس واثره في دفعها الى تعقل الامور والبحث عن حقائق الحياة ، او الى الهرب من التعقل ومن البحث عن الحقائق ، اعتدادا منها بالقدر الضئيل الذى حصلت عليه من العلم والعرفان .

وتمجيد التسليم المطلق بأى أمر من الامور تحت وصف « الايمان العميق » هو مصدر الصراع الناشب منذ زمن بعيد بين العلم والاعتقاد ، والذى لا مبرر له لو فهمنا ان رسالة الاعتقاد والعلم معا هى البحث عن حقائق الامور ، وتجنب اوهامها وترهاتها ، وان البحث عن البرهان حق مطلق للعقل ، بكل ما يتطلبه من حرية تامة في الشك وفي النقاش ، ومن تطور دائم في فهم العلم الصحيح ، وفي فهم الاعتقاد أيضا ، حتى ان الاعتقاد المتعقل ليصبح في النهاية منبعا نقييا للحرية ، وليقظة الوجدان ، وقوة دافعة للتطور لا تعادلها أية قوة في الوجود .

* * *

واذا كان الوجدان البدائى يتقبل بتسليم تام كل صور الغموض في التفكير على اعتبار انها تخفى حقائق عميقة ، وعميقة جدا قد لا يصل العقل العلمى الى ادراكها ، فان الفكر الناضج الذى يريد ان يضع حكم العقل في اسمى مكان هيهات ان يرضى باذلال هذا العقل نفسه لآية صورة من صور الغموض ، لانه يعرف من جانبه ان الغموض قد ينطوى على صواب مثلما قد ينطوى على خطأ ، بل قد يستتر محض خطأ ، ومحض تناقض خطير مع نفسه ومع حقائق الامور . فلا ينبغى ان يعد هذا الغموض من اساليب العقل المشروعة في بحثه عن حريته عن طريق بحثه الدائب عن الحقائق النزيهة .. ثم ما الفارق بين الغموض العريض ، وبين الخيال الرحب غير الراغب في الارتباط بأية حقيقة من حقائق الحياة ؟!

وهذا كله يتطلب منا ان نسلم بأن كل ما في عقولنا ومشاعرنا نسبى منطور ، وهو لا ينفى ان الحقائق الازلية المطلقة موجودة ، ولكن ما يمكن ان يصل اليه عقل الانسان منها عن طريق العلم ، او الاعتقاد ، او الالهام لا يكاد يذكر . فهو كقطع اللآلىء الثمينة المخبوءة في خضم هائل من اخطاء التفكير او الشعور التى قد يعتز بها صاحبها كثيرا بوصفها حقائق مطلقة ، وهى ليست من الاطلاق في شىء ، بل لعل مجرد اسنادها الى العلم او الى الاعتقاد ليس صحيحا في شىء . ورسالة العقل ان يبحث عن

هذه الحقائق عن طريق البحث الثابر ، السائد ، الموضوعى ، لا عن طريق الأساليب الإنشائية ، ولا الأقوال المرتجلة ، مهما كانت فى قوة عباراتها ، وضخامة رنينها ، وعظيم أثرها فى الشعور والوجدان .

فلا تنس فى هذا الصدد أن الحياة نفسها حقائق صحيحة قبل أن تكون كلمات فصيحة . وهى جوهر حكمة وصدق وتعقل قبل أن تكون أقلاما بليغة ، وأصواتا رنانة لا تحاول أن تربط نفسها بأى قدر من حقائق الحياة التى من رسالة عقل الإنسان أن يبحث جاهدا عنها ، وأن يحاول الارتباط بها ارتباطا صحيحا . ويصدق هذا القول على مذاهب الإنكار والالحاد ، بقدر ما يصدق على مذاهب الجمود والانطواء أيضا .

ولا تنس أيضا أن العقل الناضج الذى يقود إلى العلم الصحيح يمكن أن يقود بنفس المقدار إلى الإيمان الصحيح أيضا ، وإلى الفضيلة الحقة بالتالى . وأن الإيمان غير المحكوم بالعقل وبالأخلاق أفضل لصاحبه إلا يكون . لأنه إذا قُدر لمثل هذا النوع من الإيمان الانهيار حل محله الشك بل الإنكار ، وهو أول خطوة لمحاولة وضع القدم فى طريق الإيمان المحكوم بالعقل وبالأخلاق ، والذى ثبت عبر التاريخ أنه الزم للنفس من الماء ومن الهواء ، وأن النفس ترنو إليه دوما وتبحث عن أسبابه مهما كبدها البحث من مشقة وعناء ..

ومن ثم نجد أن انفعالات هذه الغريزة الدينية يمكن أن تتجه إلى وجهات متباينة ، مع أنها قد تنتمى إلى أصل غريزى واحد ، بل قد تنتمى أيضا إلى اعتقاد واحد . ولفرط عمقها وقوة أثرها فى النفوس فهى سلسلة القياد ، يمكن بسهولة اساءة توجيهها ممن قد يحسنون تملق الفرائز واستجداء انفعالاتها الجوفاء ، وممن قد لا يملكون أية موهبة أخرى حقيقية ينفذون منها إلى مراكز التسلط على النفوس سوى استجداء مشاعرها الدينية العميقة بثتى الصور .

وهكذا قد تصبح هذه الغريزة البناء بسبب سوء توجيهها كارثة حقيقية على جلال الإيمان ، وعلى خلجات العقل والوجدان ، بدلا من أن تكون منبعا نقيا لهذا ولتلك . ويختلط الأمر على الماديين والملاحدين ، فيرجعون إلى الإيمان نفسه عوامل التخلف ، والانطواء ، والصدام اليائس مع النفس ومع المجتمع ، لا إلى مدى تطور الغريزة الدينية فى نفوس المتدينين ، ولا إلى مدى الانقياد السهل - وقد يكون بسداجة - لدعوات قد يكون فيها من البريق ما يكفى لخداع عدد كبير من السذج

والبسطاء ، بل أيضا من العلماء والأذكىاء ، لأنه مع الجمود والانطواء يستوى الجهال مع العلماء ، والسذج مع الأذكىاء .

الفصل الرابع في الصراع بين العلم والاعتقاد

لا أريد هنا أن اذهب مذهب من يرون أن الصلة وثيقة بين الغريزة الجنسية وبين الإيمان بالجهول ، أو أن هذا نابع من تلك ، فان هذا موضوع يطول شرحه ، وإنما يكفي أن أقرر أن هذا النظر لا دليل عليه ، بل ويتعارض مع ما نلمسه من يقظة الغريزة الجنسية لدى كل الكائنات الحية ، مع عدم توافر الغريزة - أو أن شئت الحاسة - الدينية إلا في الإنسان وحده ، وهو ما يشير بذاته إلى أن هذه الغريزة الدينية وثيقة صلة بعقل الإنسان المتطور النامي ، وبوجدانه المتطور معه ، فلا محل للربط بينها وبين الغريزة الجنسية التي لها نطاق متميز عن الغريزة الدينية وموضوع مغاير لها تماما .

فالغريزة الدينية نابعة من الاحساس الدفين بالجهول ، وبالقدرة الخالقة ، ولقد حاولت الأديان صقلها بكافة الطرق ، ولا تزال تحاول ، وقد تنجح وقد لا تنجح . ولا ينبغي أن يعزى أى من الأمرين إلى مجرد النصوص ، لأن النصوص نفسها قد تستغل ذريعة ضالة لجموح الغريزة بدلا من صقلها ، وبالتالي للدفاع بدلا من الاعتدال . فهناك اعتبارات كثيرة لها - هي الأخرى - قيمتها الكبرى في هذا المجال : منها ظروف الزمان والمكان ، ونوع الأخلاق الموروثة والمكتسبة عند بنى الإنسان ، ونوع الشروح المختلفة التي تكون قد أعطيت لها . ومنها أيضا مدى تقبل النفوس للعبارات في ذاتها ، ثم لشروحها الصائبة والخطئة معا ، لأن كل ما يتصل بعقل الإنسان يحتمل الخطأ والصواب ، فيما قد يصدر عنه ، وما قد يتلقاه عن عقول الآخرين .

فليست الكلمات التي نقرأها ، والتي نتوارثها عبر الأجيال تمثل بالضرورة نفس المعانى التي قد نعيها ، أو قد نتقيد بها في تأملاتنا الخاصة وفي مواجهتنا لمشكلات الحياة التي منها تكييف صلتنا بالنفس وبالأخرين عندما نواجه بتعدد صور الاعتقاد في الوقت الذي قد لا نجد فيه مبررا لهذا التعدد . فنتجه النفس - تحت تأثير الاحساس العميق بقوة الجهول - أما إلى انفعال الانطواء والجمود ، وأما إلى انفعال العاطفة

النقية والتزود بالعلم والعرفان ، وذلك كله بحسب مرحلة التطور التي بلغها الايمان في الوجدان ، والتي بلغها الوجدان في الايمان ، وذلك لان الايمان والوجدان كلاهما نام متطور في اتجاه أو في آخر ، وكلاهما نسبي يتفاوت بحسب ظروف الزمان والمكان .

المبحث الأول

بين نسبية الاعتقاد وإطلاقه

هذا الفهم - الذي أسلفته - لخضوع الايمان - في شتى صورته - لقانون التطور ادعى الى تدعيم أسس الايمان العلمى الموضوعى من القول بالقيمة المطلقة الأزلية كل ما قد يرد لنا عن طريق الاعتقاد ، أو ما قد ينسب الى هذا الأصل العتيق . فهذا القول الأخير كان اقرب طريق للشك بل للانكار المطلق عند عدد من العلماء والمفكرين والناقدين ، الذين لو فطنوا الى هذه النسبية فيما اعترضوا عليه من بعض جوانب الايمان ، لترددوا كثيرا قبل أن يرفضوا الايمان - جملة - حتى في أروع جوانبه وادعائها للاعتزاز به ، وأنفعها للإنسان في بحثه عن عوامل اطمئنان نفسه واستكمال فضائله .

وعن نسبية شتى جوانب الايمان يتحدث الدكتور محمد كامل حسين قائلا : « التدين حق عند كل من يتطهر به ، والمعتقدات حق حين تعين على هذا التطهر . وكل ما عدا ذلك يصح أن يختلف فيه الناس .

الهدى والضلال ليسا أعمالا بذاتهما .. وما هما الا وجهات تنبجها اليها النفس . والمتطهرون سواء ، وان اختلفوا اختلاف شجرة الورد والنخلة الباسقة ، ولا تكاد ترى بينهما اتفاقا في شيء .. ومع ذلك فكل منهما يحقق قوانين كيميائية وفيزيائية وبيولوجية واحدة . وكلها تسقى بماء واحد في قطع من الأرض متجاورات . واختلافها لا يخرجها عن أنها تحقيق كامل لقوانين واحدة . وكذلك الأديان مهما تختلف فهي تحقيق لقوانين عامة كونية نفسية ، وكلها يحقق معنى التطهر .

وليس عيبا في التدين أن المتدينين يختارون دينهم طبقا لبيئتهم ونشأتهم ، فهذا أمر طبيعى - لأن الوراثة والبيئة والنشأة تحدد طبيعة النفس ، وهذه بالطبع تحدد طريق التطهر .. » (١) .

فخضوع الاعتقاد « لاختيار » البيئة ، والنشأة يجعل منه عاملا

(١) عن « الوادى القدس » (١٩٦٨) من ٦٩ و ٧٠ .

نسبياً متطوراً الى آخر الحدود في المكان وفي الزمان أيضاً ، بمقدار تطور البيئة والنشأة في المكان وفي الزمان . ومع مراعاة أن وصفى البيئة والنشأة عامان ينصرفان الى كافة العوامل التي يعنى بها علما الانسان والاجتماع معا ، ومنها كل ما يؤدي الى تطور العقل والوجدان أيضاً . وعن طريق تطورهما يتم صقل الفريزة - أو ان شئت - الحاسة الدينية تدريجياً كما يتم صقل سائر الفرائز وما يتصل بها من انفعالات شتى ، وذلك على الأمد البعيد ، ويصقل معها شعور الاعتداد بالرأى وبالذات ، فتتجه النفس الى تعقل الاعتقاد ، وإلى مواجهة كل صور التساؤل التي قد تغيب عنها ، تحت تأثير الارتباط الانفعالي به .

وعن طريق هذا التعقل النامي المتطور يخف تدريجياً بعض جوانب الحصار القاسي الذي قد يفرضه على العقل والوجدان معا كل ارتباط انفعالي بأى اعتقاد . ويكاد يكون هذا النوع الأخير من الارتباط هو الأصل ، وما عداه استثناء نادر ، وذلك لأن الانفعال من خصائصه الأولى الغلو ، وبين الغلو والتعقل عداء مستحكم لا يهدأ ولا يلين .

وما لم يتجح العقل في التخلص تدريجياً من هذا الحصار الانفعالي ، فلا تتوقع منه ازدهاراً يذكر ، ولا بحثاً جاداً عن حقائق الأمور . فهو عقل متوقف عن استخدام ائمن هبة وهبتها الطبيعة إياه وهي حرية التأمل والتفكير التي ينبغي أن تراقب كل أمر ، وأن تبحث عن تاصيل كل قول ، وعن محاولة درء كل تناقض أو شبهة تناقض بين العلم والاعتقاد ، أو بين جانب من الاعتقاد وجانب آخر منه . وعن طريق ممارسة حرية التأمل والتفكير هذه ينمو العقل والوجدان معا في الوصول الى حقائق الأمور ، كما تنمو الفضيلة أيضاً على حساب تراجع الجهالة والغرور . وممارسة حرية التأمل والتقدير لا يصح أن يرد عليها أى قيد من علم أو من اعتقاد ، لأن هذه الحرية من ثمار التطور نفسه ، وبها أيضاً تدفع عجلة التطور للأمام . وكل قيد مهما بدا صغيراً قد يجر سلسلة من قيود ليست من الصغر في شيء ، وفيها من الخطر على حرية التأمل والتقدير كل شيء ، وبالتالي على تقدم الحياة .

ومن ثم فإن أية قيمة مطلقة قد يحاول أن يسبغها العقل على أى قول من الأقوال من شأنها أن تبرز تعارضاً سريعاً بين ما قد يمت الى أمور العلم الجادة ، وما قد يمت الى أمور الاعتقاد الجادة . ويقدر ما يننازل العقل عن التمسك بهذه القيمة المطلقة بقدر ما تخف حدة التعارض بين الأمرين ، بل قد تزول تماماً ، فيحدث التوفيق المنشود بين أمور العلم وأمور الاعتقاد ، بل قد يحدث أيضاً بين جوانب شتى للاعتقاد الواحد ، قد

يبدو متعلدا التوفيق بينها عن غير هذا الطريق : طريق المعنى النسبي المرتبط بظروف الزمان والمكان ، والمتطور دوما بتطور هذه الظروف .

فإرادة الله التى شاءت خلق الانسان ، هى بعينها التى شاءت تنوع صور الاعتقاد بتنوع المشاعر ، والفطر ، والمدارك ، والوجدانات . وهى نفسها التى شاءت أيضا أن يكون كل شئ فى الوجود نسبيا متطورا بحسب ظروف الزمان والمكان . وكأن هذه الإرادة تريد أن تمتحن أيضا موقفنا من مشيئة الله تعالى ، وهل هو موقف الوداعة والتعقل ، أم هو موقف الكراهية والانطواء الذى هو بذاته موقف الاعتراض على مشيئته ، والسخط على سننه وأحكامه فى الوجود .

وهذا النظر ان ساد يوما فى تفهم مشكلة تعدد صور الاعتقاد ، أدى وحده الى اتساع تدريجى فى أفق البحث الى المدى الذى تخف عنده تدريجيا الحواجز الصناعية المتراكمة بين المعتقدين ، كما تخف فى نفس الوقت كثير من الحواجز الوهمية بين آفاق العلم المتقدم وآفاق الاعتقاد المتحرر الى الحد الذى قد يصح فيه القول بأن آفاق الاعتقاد الأمين قد اتسعت حتى أصبحت تشمل آفاق العلم الصحيح ، كما اتسعت آفاق العلم الصحيح حتى أصبحت تشمل آفاق الاعتقاد الأمين .

وهكذا يمكن أن تنعم النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها بفهم متطور لا تفسد أمانته ضعيفة على أحد ، ولا ذعر من خطر مجهول ، ولا تنال من جلاله أوهام فى غير محلها ، وترهات متراكمة . فهم يأخذ بأيدينا الى الامام فى تقدير أصح من غيره لطبيعة علاقتنا بنواميس الكون ، وبأخوتنا فى الإنسانية، وفى تقدير أصح من غيره للفضيلة الحقة وأين توجد، وكيف تكون، بدلا من أن يكون مصدرا لكثير من القيود والأغلال التى تعوقنا عاقة كبرى فى تطورنا للأمام ، وفى فهمنا الصحيح للأمور ... هذا الفهم الذى ينبغى أن يقع فى الأساس من كل علم صحيح ومن كل اعتقاد متحرر أمين .

وهذا النظر برمته - مع وضوح أسانيده الواقعية والتاريخية - قد لا يرضى بطبيعة الحال المفكر المتزمت المتمسك بعصمة ما يراه صوابا مطلقا أزليا ، والذى قيد تفكيره بأغلال ثقيلة يرتاح اليها ارتباحا تاما ، بمقدار ما يؤمله كل تفكير يريد التحرر ولو جزئيا من بعض هذه الأغلال ، فيقاسى من الانطلاق عناء يفوق كل عناء آخر . وصاحب هذا الأسلوب الحرفى المتزمت قد يكون - مع ذلك - على مستوى طيب من قدرة التفكير أو التعبير . لكنه - مع تأصل روح المحافظة على القديم فيه - يشبه الطائر الحببى الذى ألف حياة القفص ، واطمأن اليها فلم يعد يتصور

صورة اخرى من الحياة غيرها . بل اننا كلنا عندما نكون في أسر « قفصنا الصدري » نهرب من الانطلاق ونخشاه ونصفه بوصف كئيب هو الموت ، لاننا واقعون تحت نفس احساس هذا العقل الجبّيس الذى يكره الانطلاق ، ويؤثر الاعتقال على الانتقال من حال الى حال .

هكذا نجد ايضا سواد المفكرين قد يقيد نفسه بحواجز من الأسلوب المتزمت في التفكير لا يتخطاها . ولا أريد أن أقول ان هذا الأسلوب كله محض خطأ ، بل قد يكون فيه أحيانا من حق مثلما فيه من باطل ، ومن صواب مثلما فيه من خطأ ، ولكن أى أمر اذا جاوز حده ينقلب الى ضده ما عدا العلم والحكمة ! فالنعمة نفسها قد تنقلب الى نقمة اذا جاوزت حدها ، لأنها قد تريح العقل والجسد ، ولكنها قد تحاصر العقل والوجدان ، فتعوقهما عن النمو والازدهار .

وبسبب روح المحافظة على القديم كثيرا ما يجد المفكر كل الغضاضة في تطوير آرائه ، مهما كان التطوير ضئيل الشأن ، فتراه يدور في نفس الحلقة المفرغة القديمة ، لكنه وقد عصب عينيه مختارا عن حقائق الحياة المتطورة يتصور نفسه وقد بلغ الذروة في التحليق والانطلاق . وعندما يسقط من اعياء الدوار في حلقة المفرغة يتصور نفسه قد سقط من عظمة التحليق في آفاق جديدة من التفكير المتطور المجدد !

ومسئولية السقوط لا تقع عليه وحده على أية حال . لأنه وان كان معصوب العينين فان من حوله قد يرى ويلمس بنفسه القيود والاعلال ، ويدرك خطرها ، ثم يتراجع عن أية محاولة للانقاذ ، لأنه يخشى مسئولية النقد ، ومشاعر الجامدين ، فيتهرب من المسئولية التى القاها ناموس التضامن الاجتماعى على عاتقه .. والويل في النهاية للجميع من آثار هذا الناموس الذى يربط بين أبناء المجتمع الواحد برباط محكم وثيق في السراء والضراء ، كأنهم أسرة واحدة . والذى لولاه لما كانت هناك خدمات تؤدي الا للذات وللشهوات ، .. ولولاه لكانت الاثرة هى أسمى فضائل الحياة .. فهلا وعينا معنى هذا الناموس الطبيعى ؟ وهلا أدركنا عمق أثره وخطورة مغزاه ؟ ! ! ! ..

المبحث الثانى

في التطور

بين اوليات العلم واوليات الاعتقاد

ان من اقوى عوامل الصراع المتجدد بين العلم والاعتقاد أن شتى العلوم والمعارف تعرف اوليات كثيرة هى عبارة عن حقائق خضعت للاختبار

المتكرر فأصبح متفقاً على صحتها بين العلماء ، هذا ولو أنها مع ذلك قابلة للتطور المستمر بمقدار تطور سبل الوصول الى الحقائق اليقينية ، أو تلك التى تبدو يقينية فى زمان ومكان معينين . وهذه الأوليات قد يرفضها أصحاب الاعتقاد الحرفى ويصرون على رفضها - وربما لمدى قرون طويلة - مهما بدت صحتها واضحة فى تقدير العلماء .

ومن هنا تبرز هوة ضخمة نامية بين العلم والاعتقاد ... هوة من المحال إن يرضى العقل العلمى بالاغضاء عنها أو بتجاهها ، لأن العقل العلمى الذى يستحق هذا الوصف الجليل لا يعرف الاغضاء ولا التجاهل ، كما لا يعرف من باب أولى قبول جملة قضايا متضاربة بوصفها تمثل كلها حقائق صحيحة ... هذا القبول الذى هو من خصائص الوجدان الغامض ، لا من خصائص العقل العلمى بمفهومه الصحيح .

ومثال ذلك أنه لو حاول أى انسان أن يناقش نفسه داخليا فى بعض أحكامه الخاصة أيا كان نوعها للمس على الفور صورا واضحة من التضارب فى موقف وجدانه الغامض من بعض القضايا الشائنة ، ومن ذلك مثلا التضارب بين إيمانه بعدالة الله المطلقة ، وفى نفس الوقت إيمانه بأن الله سيعامل بعض المعتقدين معاملة خاصة !! .. وإيمانه بالقدرية المطلقة - وهو سائد عند أصحاب الاعتقاد الحرفى - وإيمانه فى نفس الوقت بالمسؤولية الخلقية للإنسان عن أفعاله - وبعدالة الثواب والعقاب !! .. وإيمانه بنار الجحيم الأبدية ، وإيمانه فى نفس الوقت باله المحبة والرحمة والمغفرة !! ... وإيمانه بحقه الطبيعى فى التمسك بعقيدته حتى النهاية ، وخضوع غيره للعقاب بسبب هذا التعلق نفسه !! .. وإيمانه بعصمة فهمه لما يعلمه من « حقائق عقيدية » ، وإيمانه فى نفس الوقت بأن العصمة لله تعالى وحده !! ...

وهكذا من صور تضارب الوجدان الواحد من عناصر القضية الواحدة ... هذا التضارب الذى لا يفسر إلا بأن أى انسان لا يحاول عادة أن يتعقل العناصر الأولى لخلجات وجدانه ، ولو فى بعض جوانبها ، بما يكفل درأ شبهة الاستسلام التام لما قد يعتقده صوابا منها . وهو لو حاول التعقل لأفاد حتما قدرة محسوسة على التفكير الموضوعى المترابط ، وبالتالي نموا متزايدا فى الذكاء ، وصوابا متزايدا فى تقدير الأمور ، بدلا من الاستسلام لخلجات الوجدان ، بما فيها من غموض تام ومن تقليد مطلق للآخرين . وبدلا من الهرب من أعمال الفكر - فى روية وحياد - فيما قد يوسع آفاق العقل والوجدان ، وفيما يوفق توفيقا حميدا بين

اهم جوانب الاعتقاد المنحصر المترابط ، وجوانب العلم المتطور الصحيح ، هذا التوفيق الذى يبحث عنه منذ قديم الأزمان عقل العالم الجاد ، بقدر ما يبحث عنه وجدان المؤمن الجاد .

وبسبب قيام صورة أو أخرى من صور التضارب بين عناصر القضية الواحدة ، قد تضعف ثقة الوجدان في صحتها ، وبسبب احساسه بذلك تراه - بدلا من أن يحاول تعديل موقفه منها - يندفع في الحماس لما يراه صوابا فيتصور لنفسه أسانيد وهمية يصطنعها اصطناعا ، ويصفها بالعلمية أو بالمنطقية ، وهى ليست فى شئ من العلم الصحيح ، ولا من المنطق المترابط السليم . بل هى من املاء الاعتداد بالرأى وبالذات ، وبخلجات الوجدان ، وبما قد يسندة الانسان - ان صدقا او كذبا - الى الايمان .

ومن هنا يفرق العقل حتما فى ظلمات الانطواء والجمود التى تنال تدريجيا - وعلى المدى البعيد - من أسلوب التفكير المنطقى المترابط ، وبالتالي تنال تدريجيا من المنبع القويم الوحيد لازدهار العقل والعاطفة . ولذا كان من حق العقل الفكر أن يتوه بين ما يصح أن يعد من صور الايمان التى لا تقبل الجدل ، وما يصح أن يعد من صور الشك او الانكار التى تقبل هذا الجدل . ولعل هذا العقل المفكر يجد نفسه اقرب فى النهاية الى الشك ، بل الى الانكار منه الى هذا النوع من الايمان المستسلم . ولعله يجد نفسه بقبول بعض صور التعقل التى كان يأبأها عليه موقف الانطواء اقرب فى النهاية الى الايمان الامين من بعض صور التفكير الحرفى المستسلم لأمور كثيرة قد يعطيها « اصحاب الحرف » قيمة خاصة قد تعلو على قيمة العلم الصحيح ، بمقدار ما قد تعلو على قيمة المنطق القويم .

وهذه الاعتبارات كلها تدعو حتما الى ازدياد الهوة مع الزمن عمقا بين حلول العلم وحلول الاعتقاد ، وهى نفس الهوة العميقة التى قد تنشأ بين الاب وابنه اذا اصر الاب على ان يجيب ابنه اجابات لا تروى غليله ، ولا ترضى نمو ادراكه المتزايد دواما ، المتسائل دواما عن تعليل كل ما يشاهده من شتى ظواهر الحياة . وكل عقل من حقه ان يتعقل شئون دينه بمقدار ما يتعقل شئون دنياه . ومن هنا ينمو مع الزمن الصراع بين أسلوب العلم وأسلوب الاعتقاد الذى هو فى حقيقته صراع بين أسلوب النقد وأسلوب الانقياد ، فيحاول كل أسلوب منهما ان يخضع الآخر لوصايته التامة بحق او بغير حق ، ويحكم الاعتداد بالرأى ولا شئ، هذا الاعتداد !! .

ولأن أمور الاعتقاد غير خاضعة للتحقيق ولا للانتقاد فإنها تسمع بقدر طبيعى من الخيال الواسع في تفهمها . وهذا الخيال لا يتطلب قيودا في التفكير ، بل يقع على النقيض من كل تقييد ، حين يتطلب التفكير العلمى الارتباط الدقيق بأصول العلم الأولية ، ارتباطا يتطلب الغاية من الدقة في فهمها وعدم الخروج عنها . وهذا الارتباط الدقيق له تبعاته الشاقة ، وعن طريقه وصلت كافة العلوم الى ما وصلح اليه من حقائق خطيرة ، وحقت فتوحا باهرة في نواح كثيرة . أما الخيال فلا يقبل - كما قلت - قيودا ولا يثير أية مشقة ، ومن ثم كانت نتائجه أبعد ما تكون عن اليقين الذى يبحث عنه العلماء ، ويسعون جاهدين للارتباط الدقيق بأصوله في بحثهم المشروع عن « الحقيقة » .

فاذا أضيف الى هذا الاعتبار أن الخيال لم يتسرب الى تفسير بعض جوانب الاعتقاد فقط ، بل تسرب عن طريق هذه الجوانب الى أصول « العلم » الأخرى ، لتبين الى أى مدى يبدو مشروعا للعالم العصرى أن يرتاب كثيرا في بعض هذه الجوانب « العلمية » وأن يتحفظ كثيرا في أقرارها . . ففى العصور الخوالى لم تكن ثمة حدود واضحة بين الاعتقاد وبين سائر معارف الانسان . ولذا زج المفكرون باسم الاعتقاد بأنفسهم فى الفلسفة ، والفلك ، والطب ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ، والطبيعة ، والكيمياء ، بل وفى الجغرافية والتاريخ أيضا .

وكان ذلك بطريقة التخيل الرحب الذى يدخل فى روع القارىء خطأ أنه قد حصل باسم هذه العلوم كلها على المعرفة الصحيحة للأمور ، حين أنه لم يحصل الا على اوهام ضخمة ، لم تكبد اصحابها أية مشقة سوى الارتجال واطلاق العمان للفكر وللقلم ، فى تفسير أقوال قد يغلب فيها جانب الغموض على اوضوح ، وجانب المجاز أو الاستعارة على الحرف ، وجانب النسبية على الاطلاق ، وجانب تحاشي الحقيقة العارية ازاء ظرف معين على جانب التعرض لها مواجهة ، وجانب مخاطبة الناس على قدر عقولهم على جانب الحديث اليهم بما يعلو عن مستوى علمهم ومعلوماتهم فى زمان ومكان معينين .

* * *

وثمة سبب آخر للتفاوت بين تطور الاسلوبين : وهو أن رجال كل اعتقاد عمدوا فى شتى عصور التاريخ الى تبسيط كثير من الأمور الغامضة لتقريبها الى الافهام التى ما كانت لتقبلها لولا هذا التبسيط ، كما عمدوا الى تجسيم أمور أخرى لاعطائها قيمة خاصة حسبما قدروه من مدى قيمتها فى حكمهم على هذه الأمور . وذلك مع أنه يمكن أن تختفى فى ننايا

هذا التقريب للتبسيط ، وهذا الغلو ، الكثير من حقائق الأمور المحايدة ، كما يمكن أن تتوارى في ثناياه جل القيم الخلقية والروحية التى تكاد تمثل في جوهر الأمور كل شيء ، كما هى كذلك في جوهر سعادة الانسان . .

ومع مضي الوقت تتعلق أنثدة الناس - قبل عقولهم أو علومهم - بأقوال الأولين على انها حقائق حرفية لا تجسيم فيها ولا تبسيط ، بل حقائق أزلية مطلقة - وسرعان ما يندفع خلفاء الشراح الأولين في مباريات انشائية - فيضيفون الى الغلو غلوا ، في تبسيط الأمور وتجسيمها معا ، حيث قد لا تحتمل حقيقة الحال لا هذا ولا ذاك . بل وقد يضيفون الى الخيال الرحب خيالا أكثر منه رحابة - وقد تسير الأمور في هذا الاتجاه لدى آحاد كثيرة ، فإذا بالهوة بين العلم والاعتقاد تصبح عميقة وضخمة الى المدى الذى يتعذر على العقل العلمى أن يتسامح فيه أو أن يتجاوز عنه .

وهذا الغلو في فهم بعض أمور الاعتقاد في الوقت الذى قد يصلح فيه سببا في تباعد العلم عن الاعتقاد قد يكون هو السبب الأول في تعلق أفئدة السواد بنفس هذه الأمور ، وذلك لأن الغلو جزء من طبيعة سواد الناس بوجه عام . فالأسلوب العقيدى يقع على النقيض من الأسلوب العلمى من هذه الناحية : فحين يميل الأول الى الغلو قد يميل الثانى الى الحذر الشديد وإلى الاعتدال النسبى في بحث الأمور ، وفي النتائج التى قد يصل إليها .

ولعل جمهور العلماء على اتفاق في هذه النقطة ، وهى أن أصح الآراء العلمية عادة هو أقربها الى الحذر وإلى الاعتدال ، أو هو « الحل الوسط » كما يقال أحيانا ، حين أن أبعدنا عن الصواب هو أقربها الى التطرف وإلى الإطلاق . وهذا يثبت بذاته أن حقائق الحياة لا تعرف غلوا ولا اندفاعا ، وأنها محكومة بقوانين معتدلة مترابطة يجمعها في النهاية قانون السبب والنتيجة . فبقدر غلونا نتباعد عن حقائق الحياة ، لأن الغلو في أحكامنا وفي تقديراتها وليس في هذه الحقائق . وكلما انتزعت أحكامنا وتقديراتها من الاعتدال كلما اقتربت من حقائق الحياة ، وبعثت عن أوهامها وترهاتها .

وهذا كله يتنافر بذاته مع أسلوب التطرف الذى كثيرا ما يخلب سواد المتدينين في كل دين بطريقة واعية وغير واعية معا ، فيتصورون العصمة التامة في كل أحكامهم وتقديراتهم في شئون الاعتقاد ، ويبلغ بهم التطرف أنهم يرون فيها منتهى الاعتدال ووضوح الصواب الذى لا يحتمل نقدا ولا نقاشا . وخلال ذلك ترسخ في أذهانهم فكرة ثابتة عن اله متطرف مفرط - مثلهم - في غلوائه وفي تقديراته ، بل مفرط في انطوائه وفي أحقادها على غيرهم ممن قد لا يشاطرونهم نفس هذه الأحكام والتقديرات .

وهكذا يضيع بدا والتدريج جلال الاعتقاد ، ويفقد وظائفه الهامة في تطوير الحياة والسمو بها ليصبح نداء تقييد لا نداء حرية ، ومنبع غلو لا منبع اعتدال ، ومصدر قلق وخصام لا مصدر اطمئنان ووثام . وبناءً عليه ذهنياً المفكر العلمى الثاقب النظر ، ويقال ان العلم أصبح عدوا للاعتقاد ، وان الاعتقاد أصبح عدوا للعلم ، وما العداوة في حقيقتها سوى سراب صنعه غلو عند المعتقد في فهم اعتقاده يقابله غلو عند العالم في تقدير علمه ومعلوماته

وتستمر الحال على هذا المنوال الى ان ينشط التفكير العلمى عن طريق التطور السريع للعلم ، والاختلاط المتزايد بين العقول والحضارات ، الى اكتشاف الهوة التى قد تصبح عميقة جداً ، بل ربما لا قرار لها بين أمور العلم وأمور الاعتقاد الحرفى . فيحاول هذا التفكير ان يرد الأمور الى نصابها عن طريق محاولة الربط بين نتائج العلوم المختلفة ونتائج هذا الأسلوب من التفكير العقيدى. أو بالأدق يحاول التوفيق بين ما قد يبدو للعقل المفكر انه حكم العلم كما هو كائن فعلاً ، وبين حكم الاعتقاد كما ينبغي ان يكون ، وذلك بأن يجعل أمور الاعتقاد على مقربة من أمور العلم ، وتحت اشرافها بصورة أو بأخرى ، وذلك لأن حقائق الحياة واحدة لا يصح ابدأ أن تعدد ، وان تتنافر بحسب تنوع أساليب البحث فيها .

* * *

وهذا الفلو الفطرى يعد من أقوى عوامل الفرقة بين بنى البشر ، ولو كانوا أبناء مذهب واحد من اعتقاد مشترك ، فما بالك وقد تعددت بينهم المذاهب والمعتقدات بمشيئة سامية من عند عزيز قدير كشرط لنجاح الحياة ولسرعة تطورها ؟ !

واذا قلت ان الفلو من خصائص الأسلوب العقيدى بوجه عام فليس مقتضى ذلك انه أسلوب كل معتقد ، بل انه يتفاوت قوة وضعفاً من انسان الى آخر ، وقد يتخذ عند بعض الناس صورة صريحة حين يتخذ عند بعضهم الآخر صورة مستترة ، بل قد يختفى تماماً عند قلة من المثقفين ، ولكنه ليس على أية حال من علامات النضج ، ولا من دوافع الارتقاء . ولذلك أيضاً فهو ليس من خصائص أية فلسفة قويمية ، ولا أى تفكير انسانى أصيل يمكن أن يفيد ازدهار الحياة ، بتدليل عقبات هذا الازدهار في نفوس سواد الناس بوجه عام .

ولهذا أيضاً فان انجح أنظمة الحكم - وأفضلها تحقيقاً لرسالتها - هي أبعد ما عن الارتباط بأمور الاعتقاد في مواجهة مشكلات السياسة أو التشريع أو الاقتصاد أو الاجتماع ... وقد ثبت ذلك بشكل حاسم وفي

جميع أرجاء هذه الدنيا الواسعة بعد تخطيط عويل ، حافل بأسباب التخلف والفشل ، فاذا بأسلوب الدولة الزمنية يبرز تفوقا ساحقا على أسلوب الدولة الدينية لأنه الى حد ما هو نفسه أسلوب الاعتدال مع الارتباط بحقائق الحياة كما تكشف عنها شتى علوم الاجتماع من تشريع ، سياسة ، واقتصاد ، وغيرها .

واذا كان لامور الاعتقاد أن تحاول تنظيم العلاقة بين ضمير الانسان وبين خالقه ، وهى علاقة وجدانية تتميز بالثبات النسبى وعدم الحاجة الى تدخل الدولة فى تنظيمها ، فانه ليس لها أن تزج بنفسها فى تنظيم العلاقات بين المواطنين ، أو بينهم وبين الدولة مع تغفل هذه العلاقات الأخيرة تغفلا تاما فى كل المشكلات المعقدة المتطورة لامور السياسة ، والاقتصاد ، والتشريع ، والاجتماع . وعندما يسود هذا الأسلوب العلمى سيادة حقيقية وتامة فى اية دولة فثق انها قطعت الشوط الأكبر فى طريق النضج والارتقاء ، وتوفير اسباب الحرية لمواطنيها والرخاء .

ولا يغير من ذلك شيئا ان يكون أسلوب الاعتقاد الحرفى - بكل ما فيه من غلو - نزاعا الى الهيمنة دائما ، ميلا دائما الى الاستزادة من اسبابها . فان ذلك أثر محتوم له ، لكنه أثر طالما كان سببا فى تقويض الكثير من جوانب اى بنية معتدل حكيم . فما يبنيه الاعتدال فى اناة قد ينقضه الغلو فى عجلة ، وما تشيده الحكمة فى قرون قد يقوضه الاندفاع فى لحظات ، هذا الاندفاع الذى ينتحل دائما أوصافا خلافة شتى أولها الارتباط الوثيق بالاعتقاد ، اى الارتباط الوثيق بأعمق مشاعر الوجدان واثقها صلة بهذه الغريزة ذات الدور الهائل فى توجيه حياة الانسان ، وهى غريزة الاتجاه الى المجهول ، أو الاحساس به على أى وجه من الوجوه ...

المبحث الثالث

وجوب الترابط

بين الفلسفة والعلم والاعتقاد

لما كان الأسلوب العلمى الوضعى يتميز عن أسلوب الاعتقاد الصرف بأنه أسرع منه تطورا ، وأقرب منه الى الترابط بين المقدمات والنتائج ، والى القابلية للتحقيق والاختبار ، وأبعد منه عن أسباب الجمود ، والغلو ، والخيال الرحب ، والارتباط بكل قول ، فمن ثم يكون هو وحده الذى يعصم العقل من التردى فى هاوية الجمود والانطواء ، والغلو فى تقدير علمه

ومعلوماته .. لهذا كله وجب ان يقوم العلم بتفسير الاعتقاد ، لا ان يقوم الاعتقاد بتفسير العلم .. أو بمزاولة آية وصاية عليه .

وما يصدق في هذا الشأن على العلم يصدق بنفس المقدار على الفلسفة أيضا ، تستوى في ذلك الفلسفة الوضعية مع الفلسفة النظرية .. ولذا ينبغى التسليم مع القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) بوجوب استقلال الفلسفة عن اللاهوت بمبادئها وبمناهجها . وبالتالي احتفاظها بكيانها .. وفي نفس الوقت لا ينبغى قطع الصلة بينهما تماما . اذ ان الفلسفة قد توجه اللاهوت وجهات جديدة وقد توحى فيه بحلول معينة أكثر صدقا وترابطا .. وشأن الفلسفة في ذلك شأن العلم الوضعى أيضا الذى ينبغى أن يقوم - وهو متحرر من أغلال الاعتقاد - بتفسير جوانبه الغامضة .. والقاء أضواء جديدة على هذه الجوانب قد تجعلها أكثر ترابطا .. وأشد وضوحا .. وبالتالي أعمق فائدة للذات الانسانية وهى ائمن شيء في الوجود ، وأصح اثرا في تطورها نحو الامام ...

الترابط بين النظريتين المادية والروحية

وترابط الفلسفة مع العلم والاعتقاد في دراسة الانسان في أغواره الحقيقية وفي مصيره الخلقى يبدو أوضح ما يكون في دراسات هذه المدرسة العلمية الحديثة المؤسسة على الحقائق الواقعية ، والتي قال في وصفها الفيلسوف وليام جيمس « وبدهى اننا في الفلسفة لا نتبع نفس الطرائق التى نتبعها في الطبيعة أو في الكيمياء ، ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق عمليا من كل فكرة أو فرض . ولنسق للقارىء مثلا له دلالة في هذا المجال : فثمة نزاع متصل بين المادية والروحية ... هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات في الزمان والمكان ، أو ان ثمة خالقا لظواهر العالم جميعا ، وهو موجود عاقل خبير يشكل الأحداث بمشيئته ، ويحرك الظواهر بآرادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار حولها الجدل في مجلدات . فاذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجماتى لوضعناها في رفق ويسر في السؤال البسيط التالى :

ما الفارق بين اختيار هذا الفرض أو ذاك في ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح ان هناك فارقا ما . . ان العالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مرية فيها انه موجود ، سواء اكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . أن هذا لا يبدل من الواقع شيئا ، وهو أن العالم موجود فعلا وفي الواقع . فنظريائنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء في هذا العالم الذى يمتزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيرا أو شرا

لأنه وليد التقاء ذرات . ولا يكون خيرا أو شرا لأنه مخلوق . حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لاحدهما فضل على الأخرى .

بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضى فحسب . ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . ذلك لأن هذه النظريات تفتح لنا اذ ذاك آفاقا مختلفة . فالمادية تجعل العالم مرهونا بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شيء ما على الخير ، وفى أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم .

أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف خلقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية ، تلك القيم التى تحفظ للانسان كبريائه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقذ الحياة الانسانية من الهلاك . وحتى اذا هلك العالم المادى فان الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالما آخر يتيح لئلنا العليا أن نتحقق . وعلى ذلك فمجهودنا ، وجهادنا ، ودموعنا ، وعرقنا ، ودمائنا تنتفى كلها من أجل تقدم البشرية ، وتجتمع من أجل بقاء الانسان . فهى جهود مشكورة وتضحيات كريمة مذكورة لا تذهب سدى ولا تمضى هباء .

وعلى ذلك فالروحية تبث فىنا الأمل وتزودنا بالرجاء ، فهى مذهب الآمال والأمانى ، مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق الصلى بين النظريتين فى حياة من يتبعهما : أمل ورجاء فى جانب ، ويأس وقنوط فى جانب آخر ، نور وضياء فى جانب ، وظلام وحلكة فى جانب آخر .

وقد يعترض معترض على ذلك بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لا تجذبنا اليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويجب جيمس على هذا بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر ، وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الانسان . ففى صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه ، وله نفوذ بالغ فى تحديد موقفه من مجرى الأحداث .

ومن ثم فالخلاف بين النظريتين المادية والروحية خلاف نافذ الدلالة بنوص الى أعماق حياتنا . ففى المادية انكار وتشتت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الانسانية وهى لا تكاد تخلو من لون دينى وأخلاقي . وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الانسانية كلها .

وتتفادى البرجماتية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تحمس له أيضا هذا المذهب أو ذاك ، فافاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البرجماتية هذه المجادلات كلها طيا سريعا ، وتضع المشكلة على أساس جديد ، تضعها لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق ، بل من حيث علاقتها بالأخلاق . فهى تلقى عليك هذا السؤال : هل تولى مثلك العليا الروحية قدرا عظيما من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مهتم بها أيضا معنى بتحقيقها ؟ أم هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التنازع لا ينطوى الا على اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تنتهى هذه الجهود جميعها الى العدم ؟ اذا اتخذت الموقف الأول فأنت روحى ، واذا آثرت الموقف الثانى فأنت مادية . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل انسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه ، اعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ويهيه له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ « (١) » .

وهذا البنيان الروحى استمده جيمس من أسلوبه البرجماتى الذى يعتمد كالمذهب الوضعى على التجربة الواقعية ، وان كان يتجه الى دراسة الظواهر النفسية والخلقية للفرد والمجتمع بعد اتجاه المذهب الوضعى الى الظواهر المادية والطبيعية .

فلا يوجد اذا فارق فى أسلوب البحث فى ذاته ، ولكن الفارق فى النتيجة هائل خطير . فان تطبيق الأسلوب الوضعى على دراسة ظواهر المادة والطاقة تكشف عن سيادة المادة على كل شيء ، حتى لقد أصبح كل نشاط انسانى خاضعا « لقانون حفظ الطاقة » . بل ان النظريات الروحية الأخلاقية التى نجدها عند أفلاطون وكنت وغيرهما ابتداء من ينظر اليها - مثل العالم أوستفيلد ostfield - على أنها نظريات بالية ، وأن قانون « حفظ الطاقة » هذا يصلح مصدرا حتى للسلوك الخلقى فى الانسان ...

(١) من كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ١٩٥٧

اما تطبيق الأسلوب البرجماطى على دراسة ظواهر النفس الانسانية — ومنها ظواهر الحياة الروحية — فقد تكشف عن نتائج مخالفة تماما لهذه ، أهمها سيادة ارادة الروح على كل شيء ، حتى لقد أصبح النشاط المادى خاضعا لقوانين « الطاقة الروحية » ، واخذت القيم الروحية والأخلاقية العريقة تسترد كل اعتبارها القديم ولكن عن طريق أسانيد واقعية جديدة ، بالاضافة الى اسانيدها الفلسفية والميتافيزيقية القديمة . وهذه القيم تقع وراء كل حضارة حقيقية عرفها البشر ، بل فى الصميم منها ، لأنها هى وحدها التى يمكنها أن تحدد للعقول المتساءلة المنكرة غايتها الصحيحة من هذا الوجود .

وهكذا نجحت هذه البحوث الحديثة نجاحا فريدا فى التوفيق بين الواقعية والمثالية ، توفيقا يجد صدها الظاهر فى فلسفات كثيرة . وذلك انى المدى الذى لم يكن يحلم به أحد من فلاسفة الغرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، من فريقى الواقعيين والخياليين معا .

ولذلك يمكن القول بأن النزاع القديم بين هذين الفريقين يسير فى طريق التصفية النهائية لمصلحة التسليم بتزاوج الروح او العقل مع المادة ، وعالم العقل مع عالم المادة . وهو ما يعبر عنه « بالمدىب الاثنينى فى الوجود » ، الذى لا يجد ميرا للفصل بينهما ، لأن عالم العقل من عالم الاختبار ، كما أن عالم الاختبار من عالم العقل . ومن المحال الفصل بينهما ، خصوصا متى تبين أن هذا الفصل لا محل له فى طبيعة الأشياء نفسها ، هذه الطبيعة التى لا يصح أن يفلت جوهرها ممن يجب الحقيقة حبا عارما قويا ، وتتضائل ازاءه مشقة التحقيق والاستكشاف .

و «الروحية» التى نقصدها لا تنصرف الى مذهب دينى او اجتماعى معين ، بل تنصرف فحسب الى ايمان الانسان بأنه أكثر من مجرد كيان مادى يسير الى اضمحلال وفناء بلا هدف خلقى ، ولا غاية حكيمة . والى ايمانه بالروح ، وبدوام الحياة الانسانية فى ظل اطار خلقى وغاية حكيمة . و « الروحية » بهذا المعنى المحدود تقع فى الأساس من جميع الأديان القديمة والحديثة التى تضع زمام الأمور بين يدي قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية « تلك القيم التى تحفظ للانسان كبريائه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقل الحياة الانسانية من الهلاك .. » على حد وصف جيمس .

والروحية بهذا المعنى المحدود غير مرتبطة حتما بتفسير ولا بتخيير ،

شأنها شأن الاعتقاد الدينى نفسه ، وهو غير مرتبط حتماً بايمان بتفسير ولا بتخيير ، بدليل اننا حين نجد عدداً كبيراً من المتدينين فى كل دين يميل الى الايمان بالقدرية المطلقة ، نجد عدداً كبيراً من الملحدين يميل الى نفس الايمان . ومن هذا الفريق الآخر القائلون بالحتمية الطبيعية ، والجبرية الآلية وما نحوهما من مذاهب التفسير المطلق التى لها أنصارها من غير المؤمنين بالروح ولا بالهدف الخلقى للحياة .

وفى نفس الوقت حين نجد عدداً كبيراً من المتدينين يميل الى الايمان بحرية اختيار - ولو نسبى - فى تصريح شئون حياتنا كأساس للاقرار بعدالة المسئولية الخلقية ، وبالتالي الدينية للانسان - نجد بنفس المقدار عدداً من الملحدين ينادى أيضاً بحرية الاختيار النسبى فى تصريح هذه الشئون . ومن هذا الفريق الأخير مثلاً بعض أنصار المذهب الوجودى ، فهذا المذهب يؤمن فى الجملة بحرية اختيار واسعة النطاق للإرادة الإنسانية ، وذلك مع أنه من ناحية الايمان بالله وبالخالود توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة . فهناك الوجوديون الكاثوليك وعلى رأسهم مثلاً جابريل مارسيل Gr. Marcel وكارل يسيرز K. Jasper ، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم مثلاً جان بول سارتر J. P. Sartre وهيدجر Hedger .

فموضوع التفسير والتخيير موضوع مستقل فى جوهره عن مشكلة الايمان والالحاد ، حتى وان كان له مع ذلك وثيق اتصال ببعض جوانب هذه المشكلة الأخيرة . ولا ريب أن « الروحية » على هذا النحو من شأنها أن تلقى عليه بعض أضواء هامة ، خصوصاً من زاوية الايمان بالقوة الخالقة ذات الأهداف الخلقية السامية التى تزودنا باليقين فى صحة القيم الروحية . وهذه الروحية التى لا يمكن أن يقال انها مرتبطة بصورة أو بأخرى بالاعتقاد الدينى ، والتى قد تتميز عنه فى جوانب كثيرة منه ، فهى روحية وضعية لها أسلوبها الخاص الذى ينبغى فصله تماماً عن أسلوب الاعتقاد الصرف ، وان كانت النتائج الأخيرة مترابطة ولا ينبغى أن تكون محل خلاف فى النهاية بين فلسفة العلم - ولو كان وضعياً - وبين فلسفة الاعتقاد .

كيفية الترابط وآثاره

وهذا الترابط لا يتأتى الا اذا سلمنا معاً بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة ، وهى أنه لا ينبغى أبداً التسليم بوجود فواصل حقيقية بين نتائج العلم الوضعى من جانب ، وبين الفلسفة أو الاعتقاد من جانب

آخر . فالعلم الذى ينأى عن التفكير الفلسفى الصحيح هو فى حقيقته جهل مستتر برداء العلم ، او هو على احسن الفروض علم مفكك ضائع ، والفلسفة التى تنبو عن الارتباط بحقائق العلم انما هى نوع من المناظرة التى لا تملك سوى تزييف الاسباب والذرائع . والاعتقاد الذى يتباعد عن حقائق العلم الثابتة ، والفلسفة الصحيحة نوع من الخيال الواسع ، الذى هو اجدر بالشعر او الادب الرائع .

فليس من الصواب اذاً أن يخضع العلم لسيادة الاعتقاد او أن يستسلم لوصايته ، بل ان من رسالة العلم - على العكس من ذلك - أن يوضح جوانب الاعتقاد ، وأن يشرح خوافيها فى حدود ما يملك من سبل يقينية ، حتى أن الاعتقاد يمكن أن يتطور عن طريق العلم الى اقرار الحقائق العلمية ، والاتساق الحكيم معها ، فتصبح هذه الحقائق عمداً اساسية فى بنيان الاعتقاد لا غنى له عنها . وفى نفس الوقت ليس من الصواب أن يخضع العلم لسيادة الفلسفة النظرية عليه ، أو أن يستسلم لوصايتها هى أيضاً . بل ان من رسالة الفلسفة الصحيحة أن تزود العلم بأسلوب من التفكير المنطقى المترابط الذى يحسن استخلاص النتائج من مفدماتها كما يحسن الربط بين جوانب العلوم المختلفة . هذا الربط الذى تضع بغيره حقائق المعرفة فى تيه من التخبط والتناقض ، وبالتالي يضع العقل فى هذا التيه نفسه .

واجمال ذلك كله هو القول بأن الفلسفة ، بمعنى القدرة على التفكير المنطقى المترابط ، ينبغى أن تقع فى الأساس من العلم الصحيح ، وأن العلم بمعنى القدرة على الوصول الى حقائق الامور ، ينبغى أن يقع فى الأساس من الاعتقاد المتحرر من اغلال الخوف والتزمت والفلو . فلا ينبغى اذاً أننعكس الوضع السليم ، ونتصور أن العلم ينبغى أن يخضع لوصاية الاعتقاد ، أو أنه ينبغى أن يستسلم لطغيان الفلسفة النظرية . والا انهيار العلم وانهار معه كل تفكير منطقى مترابط قادر أن يقود العقل الى حقائق الحياة التى تستحق شرف قبولها بوصفها علماً صحيحاً ، أو شرف التعلق بها بوصفها اعتقاداً حراً أميناً .

وهذا الاعتقاد الأمين موجودة عناصره الصحيحة فى كل دين ، فليست المشكلة فى العثور على هذه العناصر الصحيحة فيه ، بل هى فى فهمها على وجهها الصحيح فهما مترابطا مع حقائق العلم والفلسفة معاً . وبقدر ما ينمو هذا الفهم المترابط فى الصحة وفى الأمانة بقدر ما ينمو دور الاعتقاد فى العمق وفى النقاء ، وبقدر ما تخف الحواجز الصناعية بين بنى البشر - أو تزول - مهما أنتموا الى عقائد مختلفة ، لأنهم قبل كل اعتبار

آخر أبناء ناموس الهى واحد ، كما أنهم أبناء حقائق علمية وفلسفية مشتركة ، مهما تفاوتت الحال بينهم فى مدى الارتباط الصحيح بهذا الناموس ، أو فى الفهم الصحيح لهذه الحقائق .

* * *

ولذلك فمن المتوقع مستقبلا أن يندمج العلم مع الفلسفة مع الاعتقاد فى بوتقة واحدة ، تصهر فيها حقائق مترابطة عن الإنسان فى قدره ومصيره ، وعن حقيقة الأرض المجهولة التى منها جاء ، واليه يعود ... فلا يصح - بعد - أن يقال أن أمرا معينا أو آخر يمثل مسألة عقيدية صرف ، لكنه ليس حقيقة علمية مقررة ، أو أنه يمثل حقيقة علمية مقررة ، لكنه غير مقبول عقيدياً . لا يصح - بعد - أن يقال شيء من هذا القبيل ، لأن الحقيقة التى تستحق شرف هذا الوصف الجليل لا يتبغى أبداً أن يتناقض فيها العلم الصحيح ، مع الاعتقاد المتحرر الأمين ، وأيهما مع الفلسفة الصحيحة ، حتى وأن جاز فحسب أن ينظر إليها كل باحث من الزاوية التى تعنيه ويهمل ما عداها .

* * *

فليس من الجائز عقلاً أن ينهض أى فارق بين نتائج البحث العلمى الصحيح من جانب ، ونتائج التفكير الصحيح سواء أكان فلسفياً أم عقيدياً من جانب آخر ، وذلك لأن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تتعدد بتعدد أساليب البحث فيها . فإذا كان هذا الأسلوب أو ذاك قائماً على أسس صحيحة ، مراعيًا الترابط المنطقى بين المقدمات والنتائج ، لتعين انتفاء التضارب بين نتائج أى أسلوب وآخر من أساليب البحث عن هذه الحقيقة . فإذا ما حدث هذا التضارب فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما فى أسلوب البحث قد وقع . وهذا الخطأ قد يمكن اكتشافه أو لا يمكن ، لكنه موجود على أية حال يبحث عن اكتشافه .

وإذا حدث هذا التضارب فلا تتوقع أن أى أسلوب سبرى بالافترار بحدوث الخطأ من جانبه ، بل سيحاول كل أسلوب منها أن ينفى عن نفسه تبعة الخطأ كيما يلقي بها على غيره ، وتستمر الحال على هذا المنوال لمدى قرون طوال ، والحقيقة ضائعة بين مفكر ومكابر ، وبين باحث جاد ومهاتر . وذلك الى أن يتكفل مضى الزمن نفسه بإرشاد العقل المفكر عن طريق البحث المثابر الى كشف الحقائق الواحدة بعد الأخرى ، بعد ليل طويل من ظلام التخبط وسوء السبيل !!

ولذلك كانت حقائق الحياة ضئيلة - بل لعلها معدومة - فى ذهن

(م ٤ - فى التسيير والتخيير)

الانسان القديم ، لكنها أخذت في التزايد ببطء شديد بفضل تقدم سبل البحث فيها ، وأول سبلها هو عقل الانسان نفسه . فمثلا لعل انسان العصر الحجري لم يكن يعرف أكثر من حقيقتين صحيحتين فحسب ، هما انه يولد من أم ، وأنه يعود الى أم أخرى هي الأرض التى يسير عليها .

أما الآن فمن الجائز أن تعتبر مئات من النتائج التى وصلت اليها العلوم المختلفة بمثابة حقائق صحيحة بصفة مطلقة . وهى فى نفس الوقت ليست محل نزاع من أى تفكير فلسفى صحيح ، أو عقيدى سليم ، أو لا ينبغى أن تكون كذلك ، مثل كروية الأرض ، وحركاتها حول نفسها وحول الشمس ، وحركات الافلاك والنجوم ، وسرعة الضوء والصوت ، وحقيقة الأمواج الأثيرية ، وطبيعة المادة بوصفها طاقة محبوسة ، وطبيعة الطاقة بوصفها قابلة للتحويل ، ونظرية الاهتزاز ، ومبدأ التطور والارتقاء - بصورة أو بأخرى - وهكذا الشأن بالنسبة لعدد وفير من قوانين العلم الحديث التى وصل اليها فى عناء وبطء بالغين ، بفضل عقول نيرة كان هدفها الوحيد من الحياة هو البحث عن الحقيقة غير مرتبطة مقدما برأى سابق بوصفه يمثل مسألة مفروضة لا تقبل نقاشا .

وهذا الاندماج بين العلم والفلسفة والاعتقاد سيكون من قبيل اندماج أسلوب الفلسفة فى الأسلوب العلمى الرياضى فى بحوث كبار الرياضيين فى القرن الحالى . فقد كان هذا الاندماج ضروريا للوصول الى نتائج مترابطة يصح التعويل عليها فى شأن أمور كثيرة : منها مثلا حقيقة المادة والطاقة ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والبقاء والفناء ، وقد انتهى الامر بتسليم الاعتقاد بلسوره بصحة هذه النتائج التى أصبحت تجمع بين أساليب الرياضة والفلسفة والاعتقاد فى بوثة واحدة . وهذا كله يتطلب ابتداء الاقرار بحرية الفكر المطلقة من كل قيد ليس فى نطاق العلم والفلسفة فحسب ، بل أيضا فى نطاق الإيمان اية كانت صيغته أو أسلوبه .

ومن ثم فان التدرع بالفلسفة النظرية فى أى أمر لا يجدى فتىلا بعد أن أصبحت الفلسفة الصحيحة تقوم - أو ينبغى أن تقوم - على الحقائق الوضعية للحياة . والا فهى محض أداة لتضليل العقل واستعباده ، بدلا من الاساك بزمامه للوصول به سالما الى واحة الحقيقة التى قد يبحث العقل جادا عنها وسط صحارى شاسعة يؤدى التيه فيها الى عطش العقل وجوعه ، بل الى ضياعه المحتوم . وما يصدق على الفلسفة قد يصدق بنفس المقدار على بعض الافتراضات العقيدية غير المدروسة ، التى قد تتحدى فى جوهرها معنى الإيمان على حقيقته النقية .

وهذا كله لا ينفي صلاحية الاعتقاد - بوجه عام - بوصفه مكملًا ضرورياً للعلم والفلسفة ، ولا ينفي لزوم الاعتقاد لسعادة المعتقدين ولاطمئنان نفوسهم ، ولكنه ينفي أمراً واحداً فحسب وهو امكان الوقوف عند الاعتقاد ، أو امكان اخضاع العقل في جانبيه العلمى والفلسفى معا لسيادة الاعتقاد . فالاعتقاد - كما قلت - ضرورى لسعادة المعتقدين لكنه لا ينفى البتة عن اعمال العقل فى حرية تامة فى جميع حقائق الوجود ، اذ أن الاعتقاد المتأمل فى حقائق الوجود ، المتطلع الى حل مشكلاتها ، الباحث فى أسرارها ومعمياتها ، انفع للحياة بكثير من الاعتقاد المقلد . والاعتقاد المتعقل لا يتراجع عن البحث فى حقيقة كل ما يصل اليه ، وفى هدف كل أمر يصادفه من أمور الحياة كيما يرجعه الى أصل يرضى عنه من أصول الفلسفة ، كما لا يستغنى عن التفكير العلمى المستند الى حقائق العلوم المختلفة شأنه فى ذلك شأن الأسلوب الوضعى سواء بسواء .

فاذا وصل العقل عن طريق هذا الأسلوب العقيدى المتحفظ الى نفس نتائج الأسلوب العلمى الفلسفى المدقق كان ذلك ادعى لاطمئنانه الى سلامة النتائج التى وصل اليها . وبالتالي الى واجب الارتباط بها فيما قد يشيده عليها من نتائج أخرى قد لا تقف عند حد فى تعددها وفى خطورتها . وهذه النتائج - فى صدقها ، وفى ترابطها ، وفى لزومها للعلم وللاعتقاد معا - تعتمد على الانتقاد ، بل لا يملك هذا الا أن يبرز المزيد من عناصر صدقها ، وترابطها ، ولزومها . وهذا المزيد نتيجة حتمية لنمو قدرة العقل الحكيم على الانتقاد ، ومعها قدرة الوجدان على الاعتقاد . وبذلك لن يكون ثمة تعارض مكروه بين اتجاهات العقل المشروعة نحو التحليل المتحرر ، والانتقاد الجرىء ، وبين اتجاهات الوجدان المشروعة نحو الايمان العميق ، والاعتقاد المتعقل، هذا التعارض الذى يسمى حتماً الى قدرة العقل على التعقل ، مثلما يسمى الى قدرة الوجدان على الايمان .



ولكن لنضع فى الاعتبار دائماً أنه مهما تباين موقف الناس من أمور الاعتقاد ، ومهما تنوعت نظراتهم اليها ، فثمة حقيقة موضوعية ثابتة وراء هذا التنوع وهى أن هناك عقولاً تفكر ومن حقها أن تصيب وأن تخطئ ، وأن هناك قلوباً تتجه الى الله أو تريد الاتجاه اليه ، وهى من حقها أيضاً أن تصيب وأن تخطئ . وهذه القلوب والعقول تمثل قبساً ضئيلاً من الشعلة القدسية الخالدة فى هذا الكون ، وهى شعلة مجيدة ، جديرة بكل تقدير عندما تصيب، وأيضاً عندما تخطئ . بل هى جديرة بالاحترام والتقدير

حتى لو عرف أين هو محض الخطأ وأين هو محض الصواب . وهيهات أن يزعم إنسان لنفسه الارتباط التام بهذا العرفان الا اذا بلغ الذروة في الطفيان والافتتان .

فلا ينبغي إذا أن يتصور أحد أن أى امتهان يوجه الى هذا القبس المقدس فى أى إنسان ، المسك بزمام عقله ووجدانه يصح أن يعد من صور الايمان الصحيح فى شىء أو أن يلقى أى تأييد ظاهر مستتر من وجداننا . بل على العكس من ذلك علينا أن نقدر أن الإنسان ككائن مفكر ، شاعر ، باحث عن الله ، أسمى بذاته من كل صور التفكير أو الشعور التى تتصارع فى عقله وفى وجدانه ، ومن كل صور النجاح أو الفشل التى قد يحققها فى نضاله المشروع للبحث عن الحقيقة .

وليس فيما أقرر أية محاولة لانتقاص قيمة المبادئ فى ذاتها ، أو للتهوين من أثرها الفعال فى توجيه وجدان الإنسان نحو الرذيلة أو نحو الفضيلة ، ونحو الحرية الحقيقية أو نحو العبودية المعسولة ، ولكن فيه قحسب محاولة للحد من رغبة من يحاولون أن يجعلوا من الخطأ أو من الصواب فى محاوله تفهم أية مبادئ على حقيقتها ذريعة للفرقة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، أو ذريعة للطفيان أو للافتتان بخلاجات العقل والوجدان .

ولنضع فى الاعتبار أيضا أن انتماء وجدان أى إنسان الى اعتقاد معين بذاته لا يفيد مطلقا أن هذا الإنسان يمثل فى مشاعره ، وفى تصرفاته ، ثياب مبادئ هذا الاعتقاد أو حتى جانبا مذكورا منها . فالاعتقاد ليس غالبا أكثر من نتاج ميلاد فى مكان وزمان معينين ، وهذا أمر عارض ، لا وزن له يذكر فى تقدير موقف صاحبه من الناحية الخلقية بوصفه موقفا جديرا بالتقدير أو بالامتهان . انما كل التقدير يستحقه من يحسن توجيه حريته فى الاختيار الى مبادئ خلقية صحيحة يعد الانتماء اليها شرطا لا غنى عنه لنجاح الحياة ، ولضمان تطورها فى الطريق السوى ، عن طريق الاتساق المنظم مع أسمى نوااميسها المطلقة للخير وللفضيلة ، بدلا من الارتباط بالآوهام الجوفاء ، التى كثيرا ما تزفها الأثرة الى نفوسنا فى أبهى حلل العصمة والنقاء ...

المبحث الرابع

نبذة عن التسيير والتخير من الناحية التيلوجية

ان تفضيل الأسلوب الوضعى فى البحث لا يحول - فيما اعتقد - دون تقديم كلمة سريعة عن بعض وجهات النظر التيلوجية عن دور الله

تعالى في الكون . وفي هذا الشأن يقول الدكتور يحيى هويدى « الحق أن هناك - فيما يتعلق بهذه المشكلة - تصورين مختلفين لله تقدمها لنا الأديان . فبعض الأديان يتصور الله على أنه موجود وجودا متعاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مبطن للكون وللإنسان معا ، حاضر فيه حضورا مباشرا ودائما . والدين الإسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله ، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى .

فاله الإسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد ٩ ، ١٣) . يقول الغزالى « مستو على العرش ... استواء منزها عن الماسة والاستقرار ... بائن عن خلقه بصفاته ... مقدس عن التغير والانتقال » . أما اله المسيحية فهو الاله الباطن فى الكون المترج بالحياة ، أو هو اله الحقيقة الحية ، فى مقابل اله الإسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على الكون « انى أنا حى فأنتم ستحيون . فى ذلك اليوم تعلمون انى أنا أبى وأنتم فى ، وأنا فيكم » (انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ - ٢١) .

« فأهم ما يميز اله الإسلام اذن انه اله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فإن أهم ما يميز اله المسيحية أنه الاله الباطن الحاضر القائم فى الكون والإنسان . ومع ذلك فإن الصورة التى قدمها لنا الإسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله فى الكون والإنسان ، ولكنه حضور لا كحضور اله المسيحية . ومن ناحية أخرى فإن اله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون وللإنسان فهو متعال أيضا عليهما ، وليس من شك فى أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يمحو الفارق الأساسى بينهما . وهذا أمر نلمسه فى الصورة التى تقدمها لنا كل ديانة منها عن علاقة الله بالناس والأشياء .

فمما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء فى التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظرا لحلوله بينها ، وقيامه فيها بصفة دائمة . أما فى الإسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله إلا أن الإيمان بوجود الاله المتعالى على الكون ، وبقضائه الذى يصيب الإنسان فى حياته ، وبقدره الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله فى صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم فى مملكة الإنسان » (١) .

(١) عن كتابه « مقدمة فى الفلسفة العامة » طبعة ١٩٦٦ من ٧٦ ، ٧٧ .

وجلى من هذه العبارات أن تصور الديانتين لدور الله في الكون لا يختلف في جوهره كثيراً ، بل لعله لا يختلف إطلاقاً عند من يحاول أن يعطى الغلبة للمعنى على المبنى ، وللمدلول العام على الحرف . وعلى أية حال فإن إرادة الله تتمثل في قوانين الطبيعة التى تحكم هذا الكون من داخله وخارجه معا والتى يسلم بها أيضاً أى علم وضعى ، كما تسلم الديانتان بمبدأ حرية الإرادة الانسانية ، ولو الى مدى أو الى آخر . اما الحرية الكاملة لهذه الإرادة فقد تصلح محلاً لنقاش طويل في ظل أى اعتقاد وإى علم ، على ما سيرد فيما بعد .

وعلى أية حال فإن المناقشات اللاهوتية التى لا تنتهى عند حد قد انقضت عندها ، والارتباط التام بصيغ أو بألفاظ معينة في تصور أى أمر من أمور الحياة ليس من الأسلوب المثمر في شيء ، ولا من شأنه أن يوصل العقل الى أرض الحقيقة ، التى تستحق الاستمسك بها والدود عنها في قوة وحماسة . انما الأسلوب الوضعى هو الذى يستحق وحده أن يقود خطانا في البحث عن الحقائق الموضوعية التى ترضى العقل والوجدان معا ...

ويصدق ذلك أيضاً على نقاش بدأ منذ القدم عن قدرة الله تعالى ، فهل الله قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟ .

« فإذا كان قادراً على الاثنين ، فإن في هذا اقراراً بقدرته المطلقة التى لا يحدها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذى يتنافى مع المسؤولية الانسانية وفكرة الجزاء . اذ كيف نجعل الانسان مسئولا عن فعل لا يد له فيه ؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئاً ؟

وإذا قلنا ان الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون في قولنا هذا انقاص لقدرة الله ولعلمه أيضاً ، لأننا سننتزع من يديه منطقة هائلة للأفعال هى افعال الشر كلها ، التى يزخر بها الكون ، لنلقى بها بين يدي الانسان . ولكن هذا - من ناحية أخرى - من شأنه أن ينفي عن الله صفة الشر ، وفي هذه الحالة سيكون الاله هو اله الخير فقط . ومن ناحية ثالثة نستطيع أن نتحدث تبعاً لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، ما دام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يده .

هذه هى الزاوية التى نوقشت منها مسألة العلاقة بين الفعل

الانسانى والقدرة الالهية فى الفلسفة الاسلامية . وقد اثارت مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين اهل السنة ، وهم اصحاب الراى الاول الذى يذهب الى ان الله قادر على كل الافعال خيرا وشرها ، وبين المعتزلة او اهل العدل ، وهم اصحاب الراى الثانى الذى يذهب الى ان الله قادر على فعل الخير فقط ، ولكن هذه المناقشات لم تنته الى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التى عرضها فلاسفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرايين « (١) .

* * *

ومثل هذه الجوانب الدينية لمعالجة التفسير والتخير ليست - كما قلت - موضوع البحث الحالى ، وانما رايت ان اعرض فى عجالة لبعض ما قد اثير فيه من هذه الزاوية مما قد لا يخلو من فائدة فى اعداد الذهن لمتابعة جوانب هذا الموضوع . انما موضوع البحث الحالى هو تقديم دراسة محض فلسفية ذات طابع وضى بعيد عن الارتباط مقدما باى نص من النصوص .

وليس للقارئ ان يفهم البتة من هذا القول قيام تعارض محتوم بين حكم العلم وحكم الاعتقاد ، بل على العكس من ذلك سيدرك عند الفراغ من قراءة هذا البحث ان العلم يمكن ان يؤدى للاعتقاد - كما سبق ان قلت - خدمات جليلة اذا فهمنا رسالة العلم الوضعى على انه اداة العقل للوصول الى المعرفة اليقينية ، وانه لا يصح للاعتقاد ان يباشر على العلم اية وصاية كذلك الوصايات التى حاول ان يفرضها عليه فى الماضى - ولا يزال يحاول فى الحاضر - والتى اساءت الى العلم والى الاعتقاد معا ابلغ اساءات وعاقبت تقدمهما ، وتقدم الانسانية عن طريقهما . ويكفى فى هذا الشأن ان يلاحظ كيف ان حقائق العلم يمكنها ان توفق الى حد كبير بين نصوص متعددة تبدو فى ظاهرها متضاربة وقد لا تكون من التضارب الحقيقى فى شىء .

عن المدرسة التخيرية

ولذا فانه اذا اثير اى نقاش هام بين راين متعارضين ، وكان كل منهما يعتمد على النصوص ، ولا شىء غير النصوص ، كما يحدث عادة بين ارباب المذاهب والنحل المختلفة حتى تلك التى تنتمى الى اعتقاد واحد ، فكيف يكون الترجيح بينهم ؟ ومن يملك سلطة الترجيح ، او سلطة

(١) عن المرجع السابق ص ٧٨ ، ٧٩ .

التوفيق ان كان ثمة محل للتوفيق ؟ هل هى المناقشات التى لا تنتهى أبداً ، أو تنتهى من حيث بدأت ؟ أم هى معطيات العلم الثابتة التى لم تعد تحتل بعد جدلاً ولا نقاشاً ؟ .

من البدهى ان تكون معطيات العلم الثابتة هى الحكم وهى الفيصل فى هذا النقاش ، ولا شيء غيرها ، عند من يناقشون للوصول الى الحقائق ، لا للمكابرة فيها . وعند من يبحثون عن الصواب بحثاً جاداً لا عند من يبحثون عن اثبات وجودهم وقدراتهم « البلاغية » والدفاع عن آرائهم المسبقة بكل الأساليب مهما كان نوعها ، وأية كانت مراميها .

وأولئك الذين يبحثون عن الحقائق بحثاً جاداً مخلصاً - وهم بحمد الله كثيرون - سيتفهمون فيما أرى موقفى هذا ، وسيتجاوبون بسهولة مع وجهة نظرى من امكان التوفيق - فى أمور عديدة - بين العلم والعقائد من جانب ، وبين العديد من الأمور الخلافية بين شتى النحل والمذاهب من جانب آخر .

وهذا الأسلوب نفسه تبناه ودافع عنه الامام الغزالى عندما قرر فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ان الدين لا يحتاج به على العلم ، بمعنى ان ما يقرره العلم لم يعد يجوز لاحد ان يكذبه بما يزعم وروده فى الدين يقول: « من ظن ان ابطال شيء مما يقوله العلم هو دفاع عن الدين فقد جنى على الدين ... فان هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريب ، فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها .. اذا قيل له ان هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه ، وانما يسترب فى الشرع .

واعظم ما يفرح به الملاحدة - هكذا يقول الغزالى - هو ان يصرح ناصر الشرع بأن ما قد اثبتته البراهين العقلية العلمية هو على خلاف الشرع ، ما دام شرعاً تتنافى احكامه مع نتائج العلم » .

وقد رسم لنا الغزالى - كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود - طريقاً للشك المنهجى لانرى بعده شيئاً ننسبه الى ديكارت **Descartes** ولا ننسبه اليه ، وذلك حينما نادى الغزالى مثلما نادى ديكارت من بعده « بالشك فى المعلومات التى سبق ان حصلنا عن طريق الحواس أو عن طريق العقل ، ثم البدء من أوليات يقينية تستمد يقينها من ادراكنا لها ادراكاً مباشراً ، ثم الانتهاء من تلك الأوليات اليقينية الى نتائج تلزم عنها فتكون فى مثل يقينها .

يقول الغزالى فى « المنقذ من الضلال » وهو بصدد تحليله لمعلوماته السابقة ، وذلك بعد ان استعرض معلوماته التى جاءت عن طريق الرواية

والتقليد » فقلت في نفسي انما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو ذلك الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة « (١) .

وهذا هو بعينه أسلوب المدرسة التخيرية Eclectique للتوفيق بين القديم والجديد ، أو بين الاعتقاد والعلم ، ولها ما يقابلها فى كل فروع المعارف الانسانية ، وقد أدت - ولا تزال تؤدي - خدمات جليلة الى فلسفة القانون ، والى سياسات الشرائع المختلفة ، كما أدت نفس الدور فى الحد من غلو الاعتقاد وفى نفس الوقت من اندفاعات كثيرة طالما حملت خطأ لواء العلم والعسرفان ، وما هى من العلم الصحيح فى شيء ولا من العرفان الامين .

(١) عن مؤلفه « المقول واللامتقول فى تراثنا الفكرى » ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

الباب الثاني

هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

النظر الى الانسان بوصفه كائناً عاقلاً ، يملك الارادة والاختيار هو موضوع الأخلاق منذ القدم . والايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الافهام بل هو قديم ، لأن الالهام الروحي قديم . فعندما ارتقى عقل الانسان الى المستوى الذى يمكنه من تلقى الالهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف ايمان الانسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الإنكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النواميس الخلقية الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولارابطة تربطها الا مصلحة الجماعة . فأصبح انكار النواميس الطبيعية الخلقية رفيقا وفيما لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الايمان باله شخصى متحيز رفيقا وفيما لمدارس الجهالة وما اكثرها !!

اما الفلسفة الحديثة فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة موضوعية تحكم النفس فى تقدمها وارتقاءها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس ازلية تقاس قيمتها - كما يقول بعض علماء الأخلاق - بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الازلية وهى الله تعالى .

وهذه النواميس ذات وثيق صلة بموضوع التسيير والتخير ، بل ينبغى أن تقع فى الأساس منه ، لأنه اذا صح وجودها صح البحث فى احتمال تأثيرها فى سير الأحداث ، كما أن الكلام فيها يصلح تمهيدا مناسباً للكلام فى رابطة السببية بوصفها ناموساً من بين هذه النواميس الخلقية التى تحكم تسلسل الأحداث الطبيعية وارتباط النتائج بمقدماتها . وزوايا الكلام فى هذه النواميس كثيرة ومتشعبة لا تلزمنا كلها ، ولكن ينبغى أن يتسع المقام - بالأقل - لمعالجة موضوع هذه النواميس من زاويتها اللتين تلزماننا هنا فى فصلين كالآتى :

الفصل الاول : فى النواميس الخلقية الطبيعية بين الايمان والفلسفة .

الفصل الثانى : فى ماهية هذه النواميس .

الفصل الأول

في النواميس الخلقية

بين الإيمان والفلسفة

الإيمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الأفهام بل هو قديم ، لأن الإلهام الروحي قديم . فعندما ارتقى عقل الإنسان الى المستوى الذى يمكنه من تلقى الإلهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف إيمان الإنسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الإنكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النواميس الخلقية المتعارف عليها الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولا رابطة تربطها الا مصلحة الجماعة بل لقد ذهب بعضهم الى إنكار وجود أحكام خلقية ، ما دامت هذه الأحكام تستند الى مفاهيم غامضة ، مرنة ، لا تخضع للملاحظة المباشرة ، وهذا ما دافع عنه بوجه خاص أنصار « الوضعية المنطقية » فى شأن الأخلاق ، ناهيك بغيرهم من أصحاب الفلسفات المادية والوجودية المتنوعة فاصبح انكار نواميس الطبيعة الخلقية رفيقاً وفيماً لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الإيمان بالله شخصى متحيز رفيقاً وفيماً لمدارس الجهالة وما أكثرها .

أما الفلسفة الروحية فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة تحكم النفس فى تقدمها وارتقائها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس أزلية تقاس قيمتها - كما يقول بعض علماء الأخلاق - بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الأزلية وهى الله تعالى الذى يجرى مشيئته فى الكون - كما قال نيوتن - بواسطة أسباب وعلل . وهذه النواميس الطبيعية تعرف كيف تثيب بذاتها وتعاقب لأن يوم الحساب هو كل يوم هنا وهناك ، وذلك حتى تحصل كل نفس على الارتقاء المطلوب . فهى نواميس تريد الخلاص لجميع النفوس ، ولا تريد لنفس واحدة أن تتألم أو تقاسى من الخروج

عليها ، الا بالتقدير اللازم لدفعها في طريق تطورها للأمام وصلاحياتها ،
من طريق الاتساق الصحيح معها . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف
فشتة (١٧٦٢ - ١٨١٤) بقوله « ان الله هو النظام الخلقى للكون » .

عند الفراعنة

ومنذ الماضي السحيق كان الفراعنة يؤمنون بوجود قوانين خلقية
طبيعية ، وكانوا يربطون بين هذا الايمان وبين الثواب والعقاب في الحياة
الأخرى « وتبين لنا متون التوابيت بجلاء أن الشعور بالمسئولية الخلقية
في عالم الآخرة قد تعمق تعمقا عظيما في نفوس القوم منذ عصر الأهرام الى
ذلك الزمن ، وكان لا بد أن يحاكم الميت أمام محكمة العدل في الآخرة
عن كل أعماله في عالم الدنيا .

وقد خصص الفصل الخامس والعشرون بعد المائة من كتاب
الموتى لهذا الغرض ، ويعتبر أهم فصل فيه لأنه يضع أمامنا صفحة
جديدة عن المسئولية الخلقية للفرد أمام ربه والناس . وبعد هذا الفصل
في الواقع أهم وثيقة وصلت إلينا من العالم القديم عن مقدار ما كان
عليه الانسان من رقى من الوجهة الخلقية . ويرى الأستاذ سليم حسن
دون ما مبالغة أن هذا الفصل كان الأساس الذي بنيت عليه كل ديانات
العالم التي أتت بعده ، اذ تجد في كلمات هذا المتن أن المصري أخذ
يشعر فيه بحساب الآخرة بصورة تدل على نموه العقلي وانبثاق فجر
الضمير في صدره (١) .

ويلاحظ أنه لم يكن للعقل اسم في اللغة المصرية القديمة غير كلمة
القلب القديمة . وفي عصر الأهرام كان يذكر القلب على أنه مركز المسئولية
والإرشاد ... ان المستمع (يعنى الى النصيحة الطيبة) هو المرء الذي
يجبه الاله ، أما الذي لا يصنى فهو الذي ينفضه الاله . والقلب هو
الذي يجعل صاحبه مصغياً أو غير مصغ ، وحظ الانسان الحسن هو
قلبه . كما نجد في نصائح بتاح حتب أيضاً أن قلب الرجل قد صار
دليلاً ، بل في الواقع قد صار ضميره .

على أن القلب الانساني صار يعتبر في عهد الدولة الحديثة أكثر من
مستمع مجيب الى النصيحة الطيبة ، بل صار أكثر من مرشد الى حسن
الحظ . وأصبح المصري القديم حينئذ شديد الحساسية بدرجة لم

(١) من كتاب « الخلود في التراث الثقافى المصرى » للأستاذ سيد عويس ١٩٦٦

يصل اليها من قبل ، لما كان يوحى به ذلك الوازع الباطنى المنبعث من قلبه ، وهو الذى سسمى ببعده نظر مدهش « اله المراء » . ولما صار المصرى القديم يشعر بسلطان ذلك الوازع القلبى شعورا كاملا اخذ اذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى اوفى حتى صار اقرب بكثير فى عصر الاهرام من مدلول كلمتنا الضمير (١) .

عند الاغريق

وبعد افول حضارة الفراعنة نشأت الفلسفات الاغريقية - فى جوهرها - على اساس من الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية تحكم الوجود وتفترض بدايتها حرية الاختيار لدى بنى البشر المحكومين بهذه القوانين كأساس لعدالتها .

فها هو مثلا الشاعر الاغريقى سوفوكليس Sophocles يذكر فى قصة انتيجون ان « قوانين الاخلاق صادرة من الالهة لا من الانسان الفانى ، ولا يستطيع النسيان ان يؤثر فى يقظتها » . وها هو سقراط وافلاطون يتحدثان عن الله ليس فقط بوصفه خالقا للكون ومنظما له ومهيما عليه ، بل بوصفه مثال الخير والكمال الخلقى . وها هو افلاطون يقارن بين العدل المطلق والقانون الصالح وبين التقاليد والتشريعات النافذة فعلا . وها هو ارسطو يقسم العدل الى نوعين : طبيعى ووضعى ، ويقرر ان القواعد الطبيعية اسمى من القواعد الوضعية وسائدة فى كل مكان رغم تطبيق مبادئ متنوعة ومخالفة لها فى شتى البلاد . فالفلسفة الاغريقية كانت تعرف العدل المطلق كما كانت تعرف حرية الارادة كأساس للمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

فى العصر الوسيط

وكذلك شيدت فلسفة العصر الوسيط فى أوروبا على التسليم بوجود هذه النواميس الخلقية الطبيعية ، ونجد هذا الاتجاه واضحا فى كل جوانب فلسفة هذا العصر التى توصف بالفلسفة المدرسية Scolastique لانها كانت تدرس فى المدارس . ومن أبرز فلاسفتها القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠ م) والقديس توما الاكوينى Saint Thomas D'Aquin (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) .

(١) من المرجع السابق ص ٦٦ ، وهو يحيل القارئ الى كتاب « فجر الضمير »
لجيمس هنرى برستد ترجمة الدكتور سليم حسن ١٩٥٦ ص ٢٢٦ - ٢٧١ .

وفي شأنها يقول هذا الأخير « ان العقل الانساني ما هو الا القاعدة القريبة للقانون الطبيعي ، اما القاعدة البعيدة والأولى فهي القانون الأزلي ، أي العقل الالهي الذي يرى في الذات الالهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها ، والارادة الالهية التي حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام . ان ما لدينا من نور العقل اشراق القانون الأزلي في الخليقة الناطقة . فللقواعد القويمة قوة الالتزام في الضمير بموجب القانون الأزلي الصادرة عنه . وطاعة هذه القوانين تحقيق للنظام وتكريم لواضعه ، فهي تستحق للمطيع ثواباً ، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتاً مقام الغاية القصوى ويؤدي اليها .

والمعصية اخلال بالنظام واهانة لواضعه ، فهي تستحق للعاصي عقاباً . وهكذا يلزم عن القانون الجزاء وتكفل لنا المبادئ الأساسية للأخلاق » (١) .

وقد ذاع الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية في هذا العصر الوسيط فظنى طفianاً شبه تام على شتى الاتجاهات الفلسفية والتشريعية ، وأقيمت على أساس من التسليم به المبادئ الأساسية في الفلسفة والتشريع التي سادت التشريع الكنسي Canonique ومن بعده آراء جهابذة التشريع هناك من أمثال فاريناسيوس Farinacius ، وجروسيوس Grotius ، وبوفندورف Puffendorff وجوس Joussee ، ودي فولان De Vouglans ، وجيو Gyot وباستوريه Pastoret وغيرهم ... فكل هؤلاء قد بنوا مبادئهم القانونية على أساس من الايمان بالعدل المطلق ، ومن التسليم بوجود القوانين الطبيعية واعتبارها مصدراً للقوانين الوضعية في تنظيمها للروابط الاجتماعية بين الأفراد فيما بينهم ، وبينهم وبين الدولة .

عن موقف لوك

وكان جون لوك John Locke الفيلسوف البريطاني (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ينادي أيضاً بالعدالة المطلقة وبوجود نواميس خلقية

(١) من « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم



جون لوك

طبيعية ، ويعتقد أن القضايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهاناً لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية ، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودى فى المشرع والفاعل الأخلاقى . ومن ثم فإن الأخلاق تتطلب برهاناً محدداً على وجود الإله الذى هو مصدر القانون . والخلود أيضاً مطلوب ، إذ ينبغي أن نكون متأكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسئوليتنا الشخصية ، وتجزى الجزاء المناسب ، وبالتالي يمكن أن يكون اعتقاداً مرجحاً الى حد بعيد .

وقد كان احجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود الا بوصفه امتداداً بسيطاً أو إعادة لأحوال الوجود الراهن - هذا الاحجام يتحكم فيه رايه الأخلاقى الأولى عن الخلود ، فهو يعتقد ان المسئولية يمكن أن تخفف اذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافا ملحوظا عن الظروف التى نقوم فيها الآن بأفعالنا .

ولعل « هذه الحالة الجديدة للحياة التى نختلف اختلافا ملحوظاً عن الظروف التى نقوم فيها الآن بأفعالنا » تلتم التأملاً كافياً مع النظرية الروحية ، أو بالأدق مع الفلسفة الروحية كما شيدتها الوقائع بعد تاريخ تدوين هذه الأقوال بحوالى قرنين من الزمان . ولعل هذه الأقوال وأمثالها تثبت وجهة نظر برجسون من أن الكثير من آراء الفلسفة وصل اليهم عن الحدىس أو الإلهام ، وأنه بالتالى يحوى قدراً ما من الصحة فلا ينبغي اهداره اهداراً .

ويقول جيمس كولنز James Collins عن لوك فى هذا الشأن « كانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Luffendorff وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأته لاعتماد نظرية تاليفية وإرادة للقانون الطبيعى ، فهو ينظر اليه بوصفه تعبيراً عن إرادة الإله ، كما أرجع ما فيها من الزام الى الحق الذى تتمتع به قوة عليا تأمرنا لى نفعل شيئاً ما .

ولكن لوك أشار أيضا الى خطر التعسف في توكيد الإرادة الالهية ، ومن ثم فقد قال أن الاله هو المصدر الفعال أو السببي للقانون الطبيعي ، على حين أن مصدره الحدى أو الجسد هو طبيعتنا نفسها . والقانون الأخلاقى طبيعى بمعنى مزدوج : من حيث أننا نعرفه بالنور الطبيعى المستمد من الحس والفعل ، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا .

فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ وقاعدة محددة لواجبنا من تركيب الانسان نفسه ومن الملكات التى زود بها . وفضلا عن ذلك أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية وهى أن الإرادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم ، وبدون هذه الدوافع لن تكون لمعرفتنا بالمعيار الالهى وبطبيعتنا العاقلة أى تأثير عملى . وهو يرى فى هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الاله لاجتذاب اهتمامنا وللتمسك بولائنا لأوامر القانون الطبيعى .

ومع ذلك فإن لوك لم يكمل قط توفيقه الأخلاقى بين الاله كمصدر للقانون والالزام وبين الجاذبية القاهرة للألم واللذة فترك الباب مفتوحاً لانفصال الأخلاق الفعلى عن الإشارة الى الاله ، وهذا ما فعله هيوم Hume واصحاب مذهب المنفعة (١) .

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن الدخول فى تفاصيل موقف لوك ، أو هوبز ، أو هيوم ، أو بنتام من أصحاب مذهب المنفعة ، الذين قامت على اكتاف فلسفتهم مبادئ المدرسة التقليدية فى سياسة العقاب التى اندفعت أكثر مما يجب فى تقدير نتائج هذه الفلسفة ، وفى استخلاص نتائج اتسمت بالفلو وبالتطرف الشديد وهو ما أخذناه عليها فى مؤلفنا فى « مبادئ علم الاجرام » (٢) .

وهذا الفلو فى تقدير جدوى العقاب فطنت الى ضرره المدارس اللاحقة ، ومنها بوجه خاص « المدرسة التقليدية الجديدة » التى حاولت أن تقيم توازناً علمياً بين حرية الانسان وجبريته ، وبالتالى بين نفع العقاب وعدالته ، وبين مراعاة خطورة الجريمة ، وظروف الجانى من ناحية تكوينه النفسى ، وظروفه الاجتماعية ، ودوافعه . وهى مدرسة لا تزال توجه الغاية الآن - بصفة أساسية - السياسة العقابية فى كافة الشرائع المعاصرة .

(١) عن « الله فى الفلسفة الحديثة » تأليف جيمس كولنز ترجمة الأستاذ فؤاد كامل

ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) طبعة الثالثة ١٩٧٤ ص ٣١ - ٤٠ .

عن موقف فولتير

وكان فرانسوا فولتير F. Voltaire (١٦٩٤ - ١٧٧٨) أيضاً من أنصار مدرسة العدالة المطلقة ، ومؤمناً بالنواميس الخلقية الطبيعية . وفي شأنه يقول المفكر ول دبورانت Will Durant انه « في أخلاقه المبكرة يرفض الاعتقاد بأن الإيمان بالأبدية والخلود ضروري لتدعيم الأخلاق وتقويتها . ويقول بأن العبرانيين القدماء كانوا مجردين عن الأخلاق ، ومع ذلك كانوا يعتقدون بالأبدية ويكونهم « شعب الله المختار » . كما كان سينيوزا مثلاً . ونموذجاً للأخلاق على الرغم من الحادة .



فولتير

ولكن فولتير غيرَ رأيه في الأيام الأخيرة ، وأصبح يعتقد بأن الإيمان بالله ليست له قيمة أخلاقية كبيرة ما لم يكن مقروناً بالإيمان بالخلود والثواب والعقاب ، وقد يكون الثواب والعقاب أمرين ضروريين بالنسبة إلى عامة الشعب كضرورة الإيمان بالله منعم ومنتقم . وعندما سأله بابل هل من الممكن مجتمع من الملحدين أن يستمر ؟ أجابه فولتير « نعم إذا كان أبناء هذا المجتمع كلهم من الفلاسفة . ولا بد للبلد ليكون صالحاً أن يكون له دين .

أريد من زوجتي ، وخياطي ، ومحامي ، أن يؤمنوا بالله وبذلك يقل غشهم وسرقاتهم لي . وإذا كان لا وجود لله يجب علينا أن نخترع الها ، لقد بدأت أعلق أهمية أكثر على السعادة والحياة من الحقيقة .

ولقد دافع فولتير عن نفسه برقة ضد أصدقائه الملحدين ووجه كلامه إلى هولباخ في مقال له عن الله في القاموس الفلسفي بقوله : « لقد قلت أنت نفسك أن الإيمان بالله قد ساعد في إبعاد بعض الناس عن ارتكاب الجرائم . أن هذا وحده يكفيني ، فإذا كان هذا الإيمان يمنع من وقوع عشرة اغتيالات ، وعشر وشايات ، فانه يجعلني أتمسك بأن يؤمن كل العالم بالدين . أنك تقول أن الدين كان سبباً في كوارث لا حصر لها ، وكان الأجدر بك أن تقول انها الخرافات الدخيلة على الدين التي تتحكم في عالمنا البائس . هذه الخرافات والأساطير هي أقسى عدو لنا بصرفنا عن عبادة الله عبادة خالصة تليق بنا . دعنا نمقت شبح الخرافات التي أدخلت على الديانات فشوحتها . ان هذه الخرافات تُعبان يهز الدين في حضنه ...

(م ٥ - في التفسير والتخير)

ان المؤمن هو الانسان المقتنع بوجود اله قوى وصالح ، خلق جميع الأشياء والكائنات . وهو يعاقب من غير قسوة على كل الذنوب ، ويجزى بالخير عن كل اعمال الفضيلة والخير . وهو لا ينضم الى اى مذهب من المذاهب المختلفة التى يناقض بعضها بعضاً . ان دين الله هو أقدم الأديان وأكثرها اتساعاً ، لان عبادة الله البسيطة سبقت جميع الأنظمة فى العالم . وهو يتكلم لغة يفهمها كل الناس ، بينما لا يفهم الناس بعضهم بعضاً .

ان الله صديق الحكماء ، وليس الدين عنده ما جاء فى الميتافيزياء من آراء ، ولا المظاهر التافهة ، ولكن فى العبادة والعدل . وعمل الخير هو عبادة الله ، والتسليم له هو شريعته ، وهو يغيث الملهوف ويلبى المعوز ، ويحمى المظلوم » .

ولذا كان فولتير لا يهتم بالقوميات ، فهو وطنى عاقل ومواطن عالمى . وكأوروبى صالح فقد اثنى على الادب الانجليزى ، واطرى ملك بروسيا فى وقت كانت فيه بلاده فرنسا فى حروب طاحنة مع هاتين الدولتين . وكره فولتير الحرب أكثر من اى شئ آخر . وقال فى وصفها « ان الحرب هى ام الجرائم واعظم الشرور ، وكل دولة تحارب تحاول الباس جريمتها ثوب العدل » (١) ...

عن موقف كنت

وكان كنت بدوره يؤمن بالعدل الالهى المطلق وبالنواميس الخلقية الطبيعية ، وكلاهما عنصران لا غنى عنهما للايمان الدينى فى كل ثقائه المرجو . وفى هذا الشأن يرى كنت « انك لا تستطيع أن تقيم الدين على أساس العلم ، بل على أساس الأخلاق ، فأقبل الايمان بالله لأنك بحاجة الى هذه العقيدة ، وحاجتك العملية اجل شأناً من تأملاتك النظرية واذا كان فى هذا العالم حقيقة مطلقة فانما هى حاستنا الخلقية ، أى واجبتنا الخلقى ...

فشعورنا يكشف أولاً عن وجود الله هادياً لضميرنا ، وملهماً لنا بالواجب ، ومنظماً لحياتنا الفردية والاجتماعية ، وشعورنا بعد هذا يثبت لنا وجود الارادة الحرة ، لأنه لولا الارادة الحرة لما تهيأ لنا ادراك أى واجب خلقى .

فنحن لا نستطيع الشعور بأن علينا أداء عمل من الأعمال ما لم يكن

(١) عن « قصة الفلسفة » تأليف ول ديورانت ترجمة الدكتور فتح الله محمد الشمنع . طبعة ٢ بيروت ١٩٧٢ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ .

في مقدورنا ان تؤديه . وشعورنا يكشف لنا عن وجود حياة بعد الموت ، لاننا نتبع ما يمليه علينا ضميرنا حتى حين ندرك أننا لن نجزي عما نفعل في هذه الحياة . فنحن نسير في هدى المبدأ الفطري القائل بأن الخير يرجى لذاته . لماذا ؟ لاننا نشعر فتعلم ان قصة حياتنا الحاضرة ليست الا حلقة من فصل في رواية اكبر واشمل ، ومهما تكن حوادث القصة مضطربة في هذا العالم كما يبدو فانها صائرة الى عاقبة منطقية مرضية في الحياة الأخرى . ولذا كان يرى أيضاً ان الانسان يدرك وجود الله ممثلاً في السرين الكبارين للعالم : السماء المزدانة بالنجوم فوقه ، والقانون الخلقى داخل نفسه (١) .

ومحور الفلسفة الأخلاقية عند كنت هو الإرادة الخيرة فهى : « الشيء الوحيد الذى يمكن أن يعد خيراً في ذاته ، لانها لا تستمد خيريتها من المقاصد التى تحققها ، أو الغايات التى تعمل من أجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى الكافى لكل « أخلاقية » . وعلى حين انه اذا انعدمت الإرادة الطيبة من أى عمل خلقى فانه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية ، نجد أن الإرادة الخيرة حتى اذا لم تنجح في تحقيق ما تريد - تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها .

ومعنى هذا أن يكون جوهر الإرادة الخيرة ليس هو انتاجها ، أو نجاحها ، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود ، وانما هو النية الطيبة التى لا يعد لها أى خير من الخيرات في هذا العالم . فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هى عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمد خيريتها من صميم نيتها ...

ومن ثم فان ما يخلع على الإرادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التى تترتب عليها ، بل هو الطابع الإلزامى الذى يتسم به نيتها حين يجيء مطابقاً للقانون الأخلاقى . والواقع أننا لو تساءلنا عن الشروط التى ينبغى توافرها في الإرادة لكى تكون خيرة أو صالحة لوجدنا كنت يجب على تساؤلنا هذا باحالتنا الى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الخلقى ، الا وهو مفهوم الواجب . ومن هنا فان الإرادة الخيرة في ذاتها هى تلك التى لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب ...

وحينما يصدر الفعل عن الواجب فان قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التى يحققها ، أو الغايات التى يسعى نحو الوصول اليها ، وانما

(١) راجع « المفكرون » لامستاز عثمان نويه ص ٢٧٠ - ٢٧٢ عن كتاب « نقد الفكر العملى » لكنت .

تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوحىها الفاعل في أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن القيمة الخلقية لأى فعل من الأفعال تكمن أولاً وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كنط أن صدور الفعل الأخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة أخلاقية اللهم إلا إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الإرادة الذى ينبغى أن يصدر عنه فعله « (١) » . . .

هذا ولنا عودة فيما بعد الى المزيد من عرض آراء كنط عن الإرادة الخيرة ، وعن الواجب الخلقى ، وعن التواميس الخلقية الطبيعية ، وذلك عندما نعرض موقف كنط من مبدأ حرية الإرادة في باب «التسيير والتخير» .

في العصر الحديث

وساد نفس الاعتقاد أيضاً لدى فقهاء ما بعد ثورة سنة ١٧٨٩ في فرنسا عن أمثال روتر Rauter وسومير Sommières ، وليسليه Le Senyer وغيرهم .

وامتنقها في انجلترا فلاسفة كثيرون يضيق هذا المقام عن تناول آرائهم ، وايضاً نفر من كبار الفقهاء والمشرعين ، فنجد مثلاً الفقيه بلاكستون Blackstone يقول ان القوانين البشرية وضعت على أساس من قانون الطبيعة The Law of Nature الذى يركز على القوانين الالهية الأزلية التى لا تتبدل ولا تتغير ، قوانين الخير والشر التى جعل الله الانسان يدركها بعقله . ولأن قانون الطبيعة خلق مع الجنس البشرى فهو مواز له ، ولأنه من وضع الله فان له السيادة والأسبقية على كل ما عداه . وليس لأى قانون وضعى قيمة ولا اعتبار اذا ما تعارض مع قانون الطبيعة . وأن كل قانون من القوانين الوضعية ان كان سليماً فلأنه يستمد كل قوته وسلطانه مباشرة أو بالواسطة من هذا الاصل . . .

* * *

ولست أريد أن اتابع هنا موضوع هذا الايمان بالعدل المطلق وبوجود تواميس مطلقة خلقية تحكم هذا الكون بصرامة لا تقل عن صرامة قوانين المادة مثل الجاذبية والحرارة والمغناطيسية والكهربائية والسكون والحركة والقوة والمقاومة . . فان هذا موضوع يطول شرحه . انما يكفى أن اقرر

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ١٩٦٩ ص ١٨٥ - ١٩١ .

الآن أن هذا الاعتقاد بدأ فلسفياً ، ثم تبنته شتى العقائد في كل مكان جاعلة منه محوراً أساسياً من محاور الإيمان الدينى بجانب الإيمان بالحياة بعد الموت ، وبالثواب والعقاب .

حتى لقد ساد في وقت من الأوقات فلسفة مقتضاها أن الدولة ينبغي أن تعاقب الجاني من باب الانتقام منه لأنه خرق القانون الإلهي ، وهذا هو عصر الانتقام الإلهي أو المقدس *Vengeance Divine* الذي اتسمت فيه العقوبات بالقسوة عن فهم غير سليم لناموس العقاب الذي توجهه رحمة الله عندما توجه الإنسان في نموه الروحي وتطوره البطيء للأمام على المدى البعيد ، الذي يتعارض تماماً مع كل قسوة . فالقسوة لم تصد تيار الجريمة في أي عصر من عصور التاريخ ولا أعادت أحداً من الجناة إلى صفوف المجتمع ، ولا هذبت أخلاقه فدفعت به إلى الامام .

وإن كان الإيمان بجدوى عصر القسوة في العقاب قد انتهى فإن عصر الإيمان بالنواميس الخلقية الطبيعية التي توجه أحداث الحياة وتحكم في تطورها إلى الامام لم ينته بعد ، بل يمكن القول في الجملة بأن المذهب العقلي في القانون الطبيعي عاد إلى الظهور على أيدي فلاسفة عديدين منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر لغاية العشرين ، تستوى في ذلك بعض المذاهب الوضعية مع بعض المذاهب المثالية . هذا وإن كان المذهب العقلي الحديث في القانون الطبيعي يفهمه - في الجملة - لا على أنه قانون سرمدى لا يتغير يصلح للتطبيق على أي مجتمع وفي أي عصر ، بل فحسب على أنه قانون مثالي يتعين على الشارع الوضعي أن يسعى إلى الوصول إليه ، وإلى محاولة الارتباط به ، وذلك بوصفه أكمل منه وأسمى .

ماذا يقول ليون دنيز ؟

والاعتقاد بوجود نواميس خيلقة طبيعية يكاد يكون هو بعينه قانون الثواب والعقاب موضوعاً في قالب فلسفي ، لولاه لما وجد هذا الاعتقاد صداه القوي في أذهان الكافة منذ القدم ، ولم تفعل الفلسفة الروحية في العصر الحديث إلا أن تولت إبرازه وشرح مقدماته ونتائجه بأساليب جمعت إلى قوة المنطق تماسك البنيان ووضوح البرهان .

وفي هذا الشأن يتحدث المفكر المعروف ليون دنيز *Léon Denis* قائلاً : « إذا كنا ننجى من العدم لنعود إلى العدم ، وإذا كان نفس المصير ، نفس النسيان ينتظر المجرم والحكيم ، الأتاني والمخلص ، وإذا كان بحسب مفارقات المصادفة ينبغي أن يكون العناء وحده من نصيب البعض والسعادة والمرح من نصيب البعض الآخر ، إذا فلنجرؤ على أن نعلن أن الأمل سراب وأنه ليس من عزاء بعد للحزاني ، ولا من عدالة لضحايا سوء المصير .

فالإنسانية تدور محمولة على حركة الأرض بغير وضوح ، بغير قانون خلقى ، مجددة نفسها بنفسها عن طريق الولادة والوفاة ، وهما الظاهرتان اللتان يتردد الإنسان بينهما ، ويمضى غير تارك من أثر بعده إلا ما هو كضوء باهت فى الليل . وتحت تأثير مذاهب كهذه (يتحدث عن المذاهب المادية واللاحادية) ليس على الضمير إلا أن يسكت تاركاً مكانه للفريزة الوحشية ، وعلى روح الوصولية أن تخلف النخوة ، وحب المتعة أن يحل محل التطلعات الكريمة للروح . وعندئذ فلا يفكر كل إنسان إلا فى نفسه . وبفرض الحياة ، بل أفكار الانتحار ستجىء للاستحواذ على البؤساء . ولن يملك الفقراء إلا الحفيظة على الأغنياء ، وفى غمرة غضبهم قد يحطمون تحطيماً هذه الحضارة الفجة المادية .

ولكن كلا ! ... ان العقل والمنطق يثوران غاضبين محتجين ضد مذاهب اليأس هذه قائلين ان الإنسان لا يمكن أن يكون قد كافح وعمل وتألم كيما ينتهى الى لا شيء ، وان المادة ليست كل شيء ، فهناك قوانين أسمى منها ، قوانين للنظام وللتناسق ، فليس الكون مجرد آلة لا وعى فيها . فكيف يتأتى للمادة العمياء أن تحكم نفسها بنفسها عن طريق قوانين ذكية حكيمة ؟ !

وكيف يتأتى لها وهى مجردة من العقل ومن الشعور أن تنتج كائنات عاقلة ، شاعرة ، قادرة على أن تميز بين الخير والشر ، وبين الأمر العادل والظالم ؟ ! ماذا أقول ؟ ان الروح الإنسانية عرضة لأن تحب لغاية الفداء ، ومعانى الجمال والخير منقوشة فيها ، ومع ذلك يقولون انها نابعة من عنصر لا يملك - فى أية درجة - شيئاً من هذه الصفات ... فهل نحن نشعر ونحب ونتألم ، ومع ذلك فقد انبعثنا من مصدر أصم صلب صامت ؟ ! وبالتالي فنحن اكمل وأفضل من مصدرنا ؟ !

ان منطقاً كهذا هو عدوان على المنطق ، فليس من الحكمة أن نقبل القول بأن الجزء يمكن أن يكون أسمى من الكل ، أو أن الذكاء يمكن أن يجىء من مصدر غير ذكى ، أو أنه يمكن أن يخرج من طبيعة لا هدف لها كائنات عرضة لأن تتابع الجرى وراء أهدافها . ان اللذوق العام يقول لنا على العكس من ذلك انه اذا كان الذكاء ، وحب الخير والجمال ، كائنين فينا فينبغى أن يصلا الينا من مصدر يملكهما بدرجة أعلى منا . واذا كان النظام ظاهراً فى جميع الاشياء ، واذا كانت هناك خطة تكشف عن نفسها فذلك لان تفكيراً قد وضعها ، ولأن عقلاً قد رسمها » (١) .

الفصل الثاني

في موقف بعض مدارس الإنكار

عن فلسفة نيتشة

مما لا ريب فيه ان المدارس المادية في تحليل الحياة تأبى التسليم بوجود نواميس خلقية طبيعية ، ما دام هذا الوجود متصلا بوجود القدرة الخالقة ، وبالايمان بالتالى بالثواب والعقاب . ويكاد يكون هناك تلازم تام بين الله والخلود والنواميس الخلقية ، مما دفع وليام جيمس الى القول بأن « الدين في الواقع يعنى عند الاغلبية من الناس خلود الروح ليس الا ، وأن الله هو موجد هذا الخلود » .

ولا يتسع المقام لمناقشة مدارس الإنكار هنا ، ولكن ينبغي أن يتسع مع ذلك لكلمة عابرة عن موقف فيلسوف منكر واحد اخترته كنموذج تتمثل في آرائه ذروة المادية ، وبالتالى انكار القيم الروحية والخلقية الطبيعية ، وهو الفيلسوف فريدريك نيتشة Frédéric Nietzsche (١٨44 - ١٩٠٠) (١) .



ف . نيتشة

فقد كان هذا الفيلسوف يعتقد أن منبع الأخلاق وأحكامها التقويمية « هى الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز ، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً غزيرة حب السيطرة وارادة القوة ، وليست هناك أفعال اخلاقية فى ذاتها ، وانما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم ، وما تطمع اليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وارادة القوة . والشئ الذى يقع عليه التقويم فى ذاته ليس أخلاقياً ، وليس مضاداً للأخلاق ، وانما هو على الحياد .

(١) وهو المانى الجنسية وُلِدَ فى رويكن Roecken وتوفى فى فيمار Wiemar وأهم مؤلفاته . « انسانى أكثر مما ينبغي » Humain Trop Humain . « وما بعد الخير والشر » Par Dela Le Bien et Le Mal .

والأخلاقية في مجموعها هي لغة الأحوال النفسية الرمزية ، وهذه الأحوال بدورها لغة الوظائف العضوية الرمزية كذلك ، فهي ترجع في النهاية الى أحوال الجسم الفسيولوجية ، ويقصد نيتشة بهذه الأحوال الفسيولوجية معناها الواسع للدلالة على « الطبيعة » ، أو « الواقع » ، أو « الحقيقة الفعلية » . فالأخلاق عنده نوع من أنواع تفسير الواقع والحقيقة الفعلية والطبيعية ، وكل هذا لديه بمعنى واحد . وما دام الأمر على هذا النحو فيجب على الأخلاق أن تكون متفقة مع مقتضيات الطبيعة ، وأحوال الواقع وجوهر الحقيقة الفعلية ... » (١) .

وقد دفع هذا النظر نيتشه الى القول بأن الفلسفة الأخلاقية كلها ليست سوى أوهام وتخيلات : « ولا تعثر في كل تطور الأخلاق على أية حقيقة . فكل مبادئها أكاذيب ، وكل تحليلاتها النفسية تلبيسات وتزوير ، وكل أشكال المنطق التي أدخلها الناس في مملكة الأكاذيب هذه ليست إلا سفسطات .

ذلك لأن جوهر الحقيقة الفعلية هو الحياة الواقعية التي نحيها ، وهذه الأخلاق تجعل الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ، ووسيلة لغاية أخرى غيرها . والمثل العليا التي تدمونا هذه الأخلاق الى تحقيقها أو السعى وراءها ترمي الى افقار الحياة الحقيقية والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحياة ممكن ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة الحقيقية هي كل شيء أن تسمو بالحياة ، وأن تجعلها خصبة مليئة .

كما أن هذه الأخلاق تعارض قوانين الطبيعة الحقيقية ، فهي تدعو مثلاً الى الشفقة على الضعفاء والمضعفين والمنحطين ، والعمل على بقائهم بكل الوسائل الصناعية ، مثل كل هذه المنشآت التي ترمي الى حماية العجزة والمنحطين ، مع أن قانوناً مهماً من أهم القوانين الطبيعية الحقيقية ، هو قانون الانتخاب الطبيعي ، يعمل على زوال الكائنات الصالحة . والتي لا تستطيع من أجل هذا أن تخرج ظافرة من معركة الجهاد من أجل الوجود والبقاء » (٢) ...

وهكذا انتهى نيتشه الى انكار أعظم مبادئ الأخلاق كلها وهو الرحمة . وراح يقرر في أصرار أن « الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للإنسانية (١!) . ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء (٢!) » ثم يقول أيضاً : « أى الرذائل أشد ضرراً؟ - الشفقة على الضعفاء العاجزين ! » .

(١) من كتاب « نيتشه » للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة ١٩٦٥ ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٢) من المرجع السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

كما راح يبفض الشفقة أشد البغض في حدة مرضية ويشمئز من منظرها كأنها جيفة قائلا : « ان الشفقة فضيلة المومس » !! وبمجد القسوة « فهي أعظم شيء يؤدي الى تقوية الانسان وتربيته على القيام بالخطر من الأعمال والاقدام على أشد المخاطر » (١) . وراح بالتالى يمجّد الحرب وينصح بها « ولست أوصيكم بالسلام ، ولكن بالظفر والانتصار . فليكن عملكم اذا نضالا ، وسلامكم انتصاراً ... انتم تقولون ان القضية الجيدة تقدر الحرب ، اما انا فأقول لكم انها الحرب الجيدة هي التى تقدر كل قضية » (٢) .

وهكذا انتهت به عقيدة عبادة القوة الى عبادة نابليون ومحاولة النيل من شأن الانبياء والفلاسفة الذين نادوا بالرحمة والمحبة والقيم الروحية الصحيحة ، وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وكنت . كما انتهت به الى نتائج كثيرة تمثل أقصى درجات الخلط وقلب القيم الصحيحة رأساً على عقب بقدرة شيطان عبقرى :

— فهو طوراً يهاجم الأخلاق ويعطيها تفسيرات بلا أدلة (٣) .

— وهو طوراً يهاجم الروح ويمجد الجسد ، ويفضل الجسد على الروح ! قائلا « اننا يجب الآن ان نعد الجسم أعظم من الروح . فالجسم هو العقل الأكبر والروح هي العقل الأصغر . وانتم يا اخواني فلتحدثوني عما يقوله جسمكم عن روحكم ، أليست روحكم فقراً ، ودنساً ، وغروراً يستوجب الرثاء ؟ ! (٤) .

— وراح يمجّد الموت ، لا لانه يمثل باب الخلود ، بل لانه يمثل باب العدم « فحذار ان نقول ان الموت مضاد للحياة ، فهذه الحياة هي كل شيء ، وليس الموت الا جزءاً مكملها . اما الجزع مما بعد الموت فليس له ما يبرره . لانه ليس بعد الموت شيء : ما بعد الموت لا يفيننا بعد » . ولذا راح يدعو للانتحار « فالموت الطبيعى شيء عظيم ورائع ، ولكن الموت الارادى أعظم وأروع ، فيجب على الانسان — حبا في الحياة — ان يريد الموت حراً مدركاً لا صدفة فيه ولا مفاجأة » . وأجمل الأعياد عنده هو عيد الموت الارادى الذى يقبل عليه الانسان طائعاً مختاراً ويجذبه بنفسه

(١) عن المرجع السابق ص ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٣) فمثلا هذا الصراع بين السادة والعبيد الذى جمعه مصدرا للأخلاقيات ، ما هو دليله على صحة هذا المصدر ؟ ! ..

(٤) عن المرجع السابق ص ٢٤٠ .

اليه .. ومن أجل هذا « أوصيكم بأن تموتوا موتى ، هذا الموت الحر المختار ، ذلك الذى يأتى إلى لانى أريده » (١) .

بل راح يهاجم حتى العقل ، لأن العقل فى حياة الانسان لا حاجة اليه ، وهو خطر ، وغير ممكن . ولا حاجة الى العقل فى حياة الانسان « لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده ، بل بالأحرى أنها شرط لوجود هذا الشيء » . فالوجود - ويعنى به نيتشه الصيرورة التى هى حقيقة الوجود وجوهره - يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية حتى أنه قال « ان الذى يمكن تصوره عقلياً لابد أن يكون وهماً لا حقيقة له » . كما أن العقل خطر ، لأنه - كمقل نيتشه نفسه - يدعى معرفة كل شيء وإدراك كل شيء ... « فلو كانت الإنسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل ، أعنى على أساس أفكارها وعلمها إذاً لكان قد قضى عليها منذ زمن طويل ، لأنها فى الواقع لم تعلم عن طريق العقل الا الشيء الضئيل جداً ، مما لا يكفى مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها (٢)

ولذا راح أيضاً يهاجم « هذا الوهم الذى انساق فى تياره الفلاسفة ، حين زعموا وجود عقل كلى يحكم الكون ويسوده ، فتصبح الظواهر كلها وأحداثه معقولة : فالعقل الوحيد الذى نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود فى الانسان . والعقل شيء نادر الوجود ، ومعظم ما فى الحياة يسير دون عقل . حتى عقلنا نحن أنفسنا وهو العقل الوحيد الذى نعرفه ليس عقلاً خالصاً كله . فواهمون إذا هؤلاء الفلاسفة الذين يتصورون الوجود كله على هيئة عقل مطلق » (٣) .

وكما الفى نيتشه العالم الحقيقى الفى أيضاً العالم الظاهرى « لقد ألفينا العالم الحقيقى ، فأى عالم بقى لنا إذا ؟ لعله العالم الظاهرى ؟ لكن كلا لقد قضينا على العالم الظاهرى فى الوقت الذى قضينا فيه على العالم الحقيقى » (٤) . ولكنه راح مع ذلك يتحدث مع زرادشت - حكيم الفرس - عن العود الأبدى « سيأتى يوم فيه تعود من جديد سلسلة العلل التى أنا مشتبك فيها وستخلقنى من جديد ! وأنا نفسى سأكون من بين علل العود الأبدى . سأعود مع هذه الشمس ، وهذه الأرض ، وهذا

(١) عن المرجع السابق ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٠٦ .

(٣) عن المرجع السابق ص ٢٠٧ .

(٤) عن المرجع السابق ص ٢١١ .

النسر ، وهذه الحية ، لا من أجل حياة جديدة ، ولا من أجل حياة أحسن ولا من أجل حياة مشابهة ، إنما سأعود دائماً وأبداً الى نفس الحياة بعينها ، وأنا لا أتغير ، لا في صغيرة ولا في كبيرة . سأعود لكى أعلم الناس من جديد نظرية العود الأبدى « (١) .

واقتنع نيتشه بنظرية العود الأبدى هذه - التى استقاها من تعاليم هذا الحكيم الفارسى العظيم الذى عاش بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ، والذى أسس الديانة الزرادشتية التى ظلت سائدة فى فارس وبعض ربوع الهند لآماد طويلة ، ولعل لها أتباعها لغاية الآن . ولذا قال نيتشه « فالماضى أحياء حياة أخرى ، والحاضر أحياء ، لا بوصفه لحظة عابرة تنقضى فى الحال ، ولكن بوصفه أبداً وزماناً خالداً .

فكأن الانسان اذاً يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدى - المرتبطة بقانون العلية أو ارتباط الظواهر الواحدة بالأخرى برابطة السبب والنتيجة - أن يحيا فى كل لحظة ؛ وليس هناك من حل لمشكلة الزمان اعظم من هذا الحل ؛ لأن فى هذا التكرار معنى الخلود الانسانى ؛ وهو أقصى ما تطمح فلسفة الزمان فى الوصول الى تحقيقه ؛ وان كان فيه الغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، لأن هذه النظرية تمزج الجميع ؛ وتجعل من الحياة تجربة روحية واحدة يحياها المرء فى نفسه .

فحب الحياة اذاً يزداد الشعور به الى أقصى حد متى آمن المرء بهذه النظرية وكان فرداً ممتازاً حقاً . كما أن الخوف من الموت يزول نهائياً ما دامت هذه الحياة نفسها ؛ وهى حياة حافلة بالنسبة الى الفرد الممتاز ؛ ستمود من جديد : فهو يقول للموت كما قال زرادشت له : « أهذه هى الحياة ؟ اذاً هاتها مرة أخرى ! » فالموت اذاً لا خوف منه ما دام المرء قد ضمن الخلود عن طريق نظرية العود الأبدى « (٢) .

نقد نيتشه

وفلسفة نيتشه أراد أن يهاجم بها أسلوب عصر الإنكار والضياع الذى ساد أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وخصوصاً بعد سقوط نابليون فى سنة ١٨١٥ ، وما تبعه من سيادة أسلوب الدهماء على أسلوب النخبة الممتازة ، أى سيادة طريقة « الحق مع الأغلبية دائماً » بوصفها التعبير الصحيح عن الديمقراطية على أسلوب البحث عن الواقع المفيد واللازم

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

للتطور السريع بالحياة للوصول الى « الانسان الاسمى Le Surhomme » الذى تصبو اليه هذه الفلسفة الفريدة ، المفارقة في أغلب جوانبها للفلسفات التى كانت سائدة حتى ذلك الوقت والجديدة - الى حد ما - على تاريخ الفكر الانسانى .

وعندما اقول انها فريدة فلا أعنى مطلقاً انها صحيحة ، بالاقل فى جوهرها . وقد أفسحت لها من الصفحات هنا ما لم أفسحه لغيرها ، لمجرد انها تمثل افكاراً جديدة عما سبق ، ومفارقة تماماً ، مما قد يتيح للقارئ فرصاً أوسع للمقارنة والتأمل وللإطلاع ، وان كانت لا تتيح فرصة تذكر للتقدير أو للاقتناع .

ومن الغريب أن هذه الفلسفة التى تقول ان الوجود ليس الا الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست هذه الارادة الا ارادة القوة ، قد اراد بها صاحبها أن تقف سداً فى وجه عصور الانكار والضياع فى أوربا ، وذلك مع أنها تكاد تمثل بذاتها ذروة الانكار والضياع . فهى تقوم على انكار أفضل القيم الخلقية العملية والفلسفية الصحيحة ؛ بقدر ما تهىء الأذهان لضياع صريح لكل عناصر القوة الحقيقية فى الانسان وهى قوة الخير والمحبة والسلام ، ومعها قوة الضمير والايمان .

وأخطر ما فيها أنها تخطط بين نواميس الحياة الخلقية ، ونواميسها البيولوجية أو الفسيولوجية . فما دامت هذه الأخيرة تقوم على بقاء الأقوى فينبغى أيضاً أن تقام مبادئ الأخلاق على شريعة الغاب وعلى عبادة الأقوى أيضاً . وقد اضطر نيتشه الى ذلك لأنه أنكر استقلال الروح وتصورها تابعة للجسد ، فقوانين الروح فى تقديره ينبغى اذاً أن تتبع قوانين الجسد ، مع انهما على طرفى نقيض .

وراح مع كل هذا الانكار الخطير يتخبط من جديد ويتحدث عن الخلود فى صورة نظرية « العود الأبدى » التى أخذها من ديانة زرادشت الفارسية القديمة فجاءت تصوراته أقرب الى الصدق - ولو الى حد ما - من كل تصورات الهدامة الأخرى عن الأخلاق ، ومادية الكون ، والفناء بالموت ، وتمجيد الانتحار ، وتفضيل الجسد على الروح ، ومهاجمة العقل الانسانى والعقل الكونى ، والعالم الظاهرى والعالم الحقيقى ، والشفقة والسلام مع تمجيد القسوة والحرب .. وكل هذا فى سبيل الوصول الى « انسانيته الاسمى » .

ولا ريب أن هذه الفلسفة القائمة على الغرور المفرط ، وعلى الاحساس الزائد بالعظمة كان لها أسوأ الأثر فى توجيه الشباب الألمانى

بوجه عام الى هذه الوجهة المفتونة بالقوة العسكرية، المولعة بالحرب والتسلط التى عزلته عن العالم أجمع والتى ذقت منها المانيا الامرين ، ومنيت بسببها بهزيمتين ضخمتين فى الحربين العالميتين الأولى والثانية ، ومعها آمالها فى السيادة والتسلط عن طريق الحرب والقوة الفاشمة التى تنكر الشفقة وتهرب منها . هذه الشفقة التى كان ينفر منها نيتشه أشد النفور ، وببغضها أشد البغض .

وقد وصف نيتشه أسلوبه الخاص بأن فيه « رقصاً ورماحاً وطمناً . ولغتي سخية كريمة ، وعصبية عنيفة . انه أسلوب لاعب السيف بسرعته ولعانه » . ويلاحظ ول ديورانت Will Durant بحق بأن « شيئاً من بريق أسلوبه يكمن فى مبالغته ، والى سهولة بالفة فى قلب كل قيمة مقبولة ، وفكرة مألوفة ، والسخرية من كل فضيلة ، ومدح كل رذيلة . وأخيراً فان هذا البريق فى أسلوبه يلهب أعصابنا كسوط ينهال على أجسادنا .

وهناك مسحة تيتونية من المباهاة فى أسلوبه العنيف ، ويعوزه الكبح وهو أساس الفن ، كما ينقصه الانسجام والتوازن ودمائة النقاش ، ومع ذلك فهو أسلوب قوى يملكنا بعاطفته وتكراره . ان نيتشه لا يحاول اقامة الدليل ، بل يعلن أفكاره ويكشفها ، ويقدم الينا خيالاً لا منطقاً ، ويظفر بنا بخياله أكثر من منطقته ... » (١) .

فهل مجرد المبالغات القولية تعد فلسفه صادقة ؟ وهل اتباع أسلوب « خالف تعرف » فى تحديد القيم المقبولة ، والأفكار المألوفة ، والفضائل المتعارف فيها ، يعد سبيلاً صحيحاً للتوصل الى الارتباط بحقائق الكون وتحديد صلة الانسان به ، وهو موضوع كل فلسفة صحيحة ؟ وهل لمثل هذا الأسلوب قيمة حتى اذا كان صاحبه لم يكبد نفسه مشقة اقامة الدليل على صحة أفكاره ، بل راح يلقي بها فى مباهاة وعدم اتزان ؟ !

فلفسفة نيتشه أقرب الى أن تكون مجرد خواطر انفعالية مستوحاة من شريعة الغاب ، منها الى أن تكون فلسفة نافعة جديرة بالانسان المتطور الذى يحاول أن يتعرف على مواضع صحيحة لأقدامه وسط ظلمات الحياة لئلا يشق طريقه بغير عثار فى تحديد علاقته بنفسه ، وباخوته فى الانسانية ، وينوأميس الحياة الطبيعية التى يسعى جاهداً فى الوصول اليها .

(١) من « قصة الفلسفة » ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشمشع طبعة بيروت

ولا ريب أنها خواطر غير صالحة للتطبيق العملى - وهذا وحده دليل لشلها كفلسفة ناجحة للحياة . ولم يبحث نيتشه هذا التطبيق ولم يعرض لآثاره ، ولم يكبد نفسه حتى أن يعين مصادر القوة الحقيقية عند الأقوى . فهل يعد مجرد الانتصار دليل قوة وصلاحية للبقاء ، وجدارة بالتمجيد ؟ !! ان الزواحف والحشرات السامة قد تقتل العباقرة والصالحين ، فهل معنى ذلك أنها أقوى وأذكى وأجدر بالتسلط منهم ؟

لذلك كله فان فلسفة نيتشه تعد بلا ريب نكسة كبرى في تاريخ الفكر الانسانى ، ولا تعد فى الموازين الصحيحة شيئاً الى جانب الفلسفة الاغريقية ، ولا الى جانب فلسفة كمنط أو شوبنهاور استاذ نيتشه . ولا ريب أن نيتشه أخذ عن فلسفة شوبنهاور وبخاصة عن مؤلفه « الكون ارادة وامثال » ، و « حول الارادة فى الطبيعة » كل هذه العبادة المحمومة لقوة الارادة ، مع اعطائها الغلبة على العقل ، فى تحديد نوازع الانسان وفى تعيين شخصيته أيضاً .

وهى لا تعبر عن شيء قدر تعبيرها عن مزاج انطوائى حاد النزعة ، ميل الى التسلط ، وعن عقلية ارسقراطية مادية شديدة الاعتداد بنفسها وبقدرة الهائلة على كشف النقاب عن الغاز هذا الكون وفك معمياته التى لا تنتهى . ولذا وقعت فى سلسلة من مبالغات ومغالطات وتناقضات لا آخر لها ، يضيق عن التعرض لها كلها المقام الحالى ، فنترك للقارئ مهمة كشفها بنفسه لأنها واضحة جلية .

ولعل هذه الفلسفة تتضمن بنفس المقدار تعبيراً صادقاً عن عقلية تيتشه المضطربة التى قادته الى مصحة للأمراض العقلية أمضى بها - على غير جدوى من علاج - أكثر من عشر سنوات ، هذا الاضطراب الذى بدأت أعراضه - فيما يبدو - فى بعض كتاباته قبل أن تبدأ فى بعض تصرفاته .

الفصل الثالث

فى ماهية النواميس الخلقفة الطبعفة

تناولت فىما سبق عرافة الايمان بوجود النواميس الطبعفة التى تحكم الاخلاق كما تحكم قوانين اخرى الماة ، فتوجهها فى منظوماتها الذرفة العجفبة وهى تسبح فى فراغها الاثرى كما توجه الضوء والحرارة والكهرباءفة والمغنطفسفة ، وكل حركة فى الكون نحو الاتزان والتناسق مع سائر مظاهر الوجود الذى فبدو لنا مافاً وما هو فى حقفقه من « المافى » فى شىء .

وهذه القوانين الطبعفة التى تحكم الكون لاعداد لها ، وفعرفها كل مشغل باى علم من العلوم ، وكل تقدم لعقل الانسان فى الكشف عن قانون او اكفر منها مهد له السبفل للوصول الى اختراع او اكفر من هذه الاختراعات التى ففاخر بها كانها حقفقة من صنعها ، مع انها كلها تستند الى نواميس طبعفة موجودة من قبل ، وكائنة من قبل ان فقف الانسان على قفمفه ، ولم فكن له اى دور فىها سوى فضل اكشاف بعضها ثم محاولة تسخفره لخدمته ، او بالافق لخدمة الطبعفة العاقلة فى نشاطها الدائب خلال هذا العدد فر المحدود من النواميس التى سمحت للانسان ان فوجد ، وان فقف على قفمفه فى محاولة كشفها ، وهو مع ذلك لن فكشف سوى النزر الفسفر ، اذا احسن التأمل والتفكر ...

ولكل ناموس فحكم الماة ناموس خلقى فقابله ، او بالافق ناموس عقلى مرتبط به ما دام الارتباط محتوماً بففن العقل والماة (١) . اذا انه من فر المتصور ان فوجد قوانين طبعفة تحكم مظاهر الوجود المافى ولا تحكم ، فى نفس الوقت وبفسن المقدار ، مظاهر الوجود الروحى ، او ان شئت العقلى ، الذى فمثل الوجود الحقفى للحفاة .

وماهفة هذه النواميس الخلقفة الطبعفة موضوع فطول شرحها ، ولكن سنعرض له ففما فلى بالقدر اللازم فحسب ، وذلك فى مبحثفن على النحو الآفئ :

(١) على ما وضحته فى « مفصل الانسان روح لا جد » ١٩٧٦ . الجزء الثانى

المبحث الأول : بين الايثار والاثرة .

المبحث الثانى : موقف العلوم الانسانية من هذه النواميس الطبيعية .

المبحث الأول

بين الايثار والاثرة

ان كان علم الروح الحديث لم يأت بمفاهيم جديدة فى شأن ماهية المبادئ الخلقية الطبيعية من ناحيتى قيمتها فى اسعاد الانسان ، ووتيق اتصالها بنوع المعرفة الذى يغذى ويتغذى بها ، الا انه القى على رسالة هذه المبادئ المستقرة اضواء كثيرة جديدة لا تقل فى قوتها عن تلك التى القاها على الايمان المستنير وعلى سلطان الضمير ، عندما أعطاها اسانيد جديدة تجعل العقول أقرب الى فهمها ، وأسباباً جديدة لتقدير قيمتها ، وبالتالي للاستمسك الحقيقى بها .

كما وضح فى نفس الوقت زوايا جديدة كانت غامضة من هذه النواميس ، وأعطى قيمة كبرى لفضائل كثيرة كان الناس فى تقديرهم الخاطيء للأمور يضربون صفحاً عنها وعن أصحابها . فأخذت تبرز تحت هذه الاضواء الجديدة قيمة المحبة ، والوداعة ، والقناعة ، والصبر ، والتضحية ، والشجاعة ، والسماحة ، وسعة الصدر ، وهكذا من شتى القيم الخلقية التى بدأت تسترد كل مجدها التليد ، وتفهم من جديد بوصفها علامات اكيدة لعراقة الذات ، ومرآة ناصعة تعبر عن مدى نضجها وتطورها ، وبالتالي جدارتها بكل تقدير .

فلم تعد هذه الفضائل - وامثالها - مجرد مزايا عابرة قد تضر صاحبها أكثر مما تفيده ، ولم تعد مجرد حلية للانسان أن يتخلى بها اذا شاء ، أو أن يتخلى عنها اذا شاء ما دام فى مقدوره هذا التخلي ! بل أصبحت فضائل الانسان محسوبة له فى نواميس الطبيعة بقدر ما تحسب عليه رذائله ، وأصبحت هذه وتلك معاً تستمد قوتها الحقيقية من كونها مواد مسطورة فى تقنين الحياة الأزلئ ، الذى لا يقبل الخروج عنه ولا التحايل عليه . والخير كل الخير لمن يصل الى فهم هذه الواد فهماً صحيحاً . فيحاول التقيد بها فى كل حركاته بل فى خلجات ضميره الى اقصى ما يستطيع أن يصل اليه بحسب ظروفه وقدراته .

وهذه النواميس تكاد - رغم تعدد صورها الخارجية - نرجع الى

أصل واحد ، وهو أن كل ما ينبعث عن الأثرة سر يعوق تقدم الذات ويسئ إليها ، لذا يجمل بالعاقل تفاديه وأن كل ما ينبعث عن الإيثار خير يجمل الاقبال عليه ، لأن الإيثار طاقة حفيضة تغذى ملكات الروح وتدفع بها الى الامام في طريق نمو العقل والعاطفة .

فكل أخطاء النفس وشروها تنبع عن رذيلة الأثرة وشقيقتها الغرور ، وكل فضيلة فيها تنبع عن الإيثار وشقيقه التواضع . وعوامل الضعف والعتار كثيرة ، ولكن مصدرها في النهاية هو الغرور - شقيق الأثرة - الذى يفترس العقل افتراساً ، ومعه كل موهبة حقيقية ، كما يفترس الوحش الضارى فريسته الواهنة المستسلمة ، ويمزق ملكات النفس الدفينة فيتركها خلواً من كل موهبة الا القدرة على التغير والادعاء ، كما يمزق الداء الوبيل الصدر والأحشاء ناركاً ضحيته البائسة حطاماً واشلاء ، ويستوى في ذلك السيد مع المسود ، وصاحب القوة والجاه مع العاجز الدليل ، والعملاق القوى مع المحطم العليل .

فعندما يتساءل المرء قائلاً ماذا دها هذا العملاق كيما يبدأ حياته مشرقاً جميلاً فإذا به ينهيها مسخاً هزيراً ؟ ! .. فان يجد الاجاباً واحداً بسيطاً وهو أن الغرور هو المسئول الأول والآخر عن هذا الشر المستطير . ومن ثم فليست هناك خدمة أجل للمجتمع من أن يعرف الربون كيف يوجهون الجيل الصاعد وجهة التواضع والوداعة . فهنا تكمن مناعة الخلق ، والوطنية المضحية النبيلة ، وهنا تكمن كل قوة حقيقية ، وكل خير للوطن في بنيه . فليست التربية الوطنية غروراً ولا شراسة ، ولبست هى ادعاء وانطواء كما فهمها خطأ بعض المربين ولا يزال .

بل اننا اذا قلنا التواضع والوداعة فقد قلنا فى نفس الوقت البساطة والاخلاص لكل ما هو راقٍ ونبيل . فمنذ عرف قلب الانسان طريقه الى البساطة والاخلاص عرف طريقه بنفس المقدار الى الالهام والى المبقرية ، وبالتالي الى التقدم والحضارة ، والى كل تضحية نبيلة تنحى لهما الرؤوس اجلالاً .

والتربية لا تكون بالوعظ والارشاد ، بقدر ما تكون بالقودة الحسنة تقدم للبنات وللبنين فى اقرب صورها وادعاها للاقتداء . فليفهم الجميع ان التواضع والوداعة من صفات الله تعالى لانه « رحمن ورحيم » ، والرحمة تنفر من الغرور لأن شيطان الغرور قاس لا يرحم . فمن يريد أن يعبد الله حقيقة فليتشبه به اولاً بدلاً من أن يقتدى بالشياطين فى غرورها

وقسوتها ، وكل من يعبد الله يأبى أن يشرك به الشيطان المتوثب لأن قلب نعيم الحياة جحيماً على الجميع . ولا تبحث عن هذا الشيطان بعيداً لأنه أقرب اليك واليك من الله بكثير ، فهو كامن فينا أما الله فقد بعدناه عن حياتنا بفرونا وانايتنا .

وليس الغرور من صفات انسان معين دون آخر ، بل انه يكاد يكتسح نفوس البشر أجمعين وان تفاوت في قوته وضعفه . ولا يذهبن بك الظن أنه من صفات الأقوياء أو الأغنياء ، أو ذوى الجاه والسلطان دون غيرهم ، فقد يصيب هؤلاء ، كما قد يصيب بنفس المقدار الضعفاء والمحرومين والجهال والأغنياء . وقد يكون العجز والحرمان هما جزاء الطبيعة العادل لانقاذ المحروم من خيلائه والجاهل من جهله .

والغرور خصلة فاشية في بنى البشر أجمعين ، حتى في بعض من قد نتصور انه أعلم العلماء ، أو اذكى الأذكىاء ، ولكن الجهل والخطأ ضررهما محدود عند العالم أو عند الذكى المتواضع ، الذى يشعر بعجزه ويدرك انه كفيه من بنى البشر عرضة للخطأ وللصواب . إما عند الفير المفتون فضرر الجهالة والغباء لا حدود له ، خصوصاً لأن أخطر ما في طبيعة هذا الانسان انه كلما كان خطؤه جسيماً كلما تصور انه على صواب مطلق حتى وان صرح بغير ذلك ادعاء ، وكلما كان جهله فاحشاً كلما تصور انه أعلم العلماء حتى وان أقر بالجهل رياء .

ولأن من طبيعة الانسان الخطأ ، فهو أقوى في الدفاع عن خطئه مما هو في الدفاع عن صوابه . وهو في العدوان أكثر منه شراسة في رد العدوان ، وما ذلك الا لأن الغرور هو أقوى مصدر للخطأ وأعنف دافع للعدوان . فهو بالتالى مصدر كل رذيلة حقيقية في الانسان ، أما ما عداه من رذائل فقد يكون غالباً مجرد ضعف انسانى واستسلام منه لبعض نزواته مقبول ومفتقر في نواميس الحياة ، قبل أن يكون كذلك عند بنى البشر .

واذا بلغ الغرور مداه - عند القادر والعاجز معاً - فهنا الشطط والاندفاع ، وهنا الشر والعدوان ، وهنا الفموض والالتواء ، وهنا التخبط والاضطراب ، وهنا الكذب والنفاق ، وهنا التسلط والاستبداد ، وهنا الحماقة والرذيلة ، والجبين والخديعة ، وهنا الصفار والشماتة ، وهنا فاقة الواهب والملكات ، وانطلاقات الفرائز والشهوات .

ولا تسل بعدئذ عن فارق بين قوى وبين ضعيف ، أو بين قادر وبين عاجز لان مآل الجميع في النهاية الى العجز ازاء رغبة الحياة في الارتقاء ، وازاء رغبة كل ذات - وحققها المشروع - في ان تنعم بالسكينة في حاضرها والاطمئنان الى مستقبلها . وحقائق الحياة تبيننا أنه مع تقدم عبادة الذات تتخلف الحياة ويتخلف معها كل سكينة وكل اطمئنان للفرد في الجماعة وللجماعة في الفرد ، فاذا الكل يسير الى ضعف وهزال .

ثم ان عبادة الذات لا تسىء الى الآخرين الا اذا اساءت الى صاحبها أولا . فمن يعبد ذاته انما هو عابد يدور حول نفسه في حلقة محكمة مفرغة ، فيحيا في مدرسة الحياة غريباً عنها قريباً من نفسه ، فلا يفيد منها الا غداء متجددا لهذه العبادة حين يفيد الانسان المتواضع في كل يوم ، بل في كل لحظة ، دروساً متجددة للايمان بعظمة الحياة وبمحببة الآخرين ، وبالتالي للحكمة وللتعقل تتجاوز في قيمتها كل ما تلقاه من دروس في حياته النظرية .

وهذه الدروس المجانية قد يتلقاها الانسان من صديق وفي ، أو من معدم أمين ، أو من شريد قد يلقاه عرضاً عبر الطريق .. وهيهات أن يفيد من ذلك شيئاً انسان مشغول البال بعبادة ذاته الى مدى أو الى آخر . وهكذا يبدو الدهر في موقفه منا وكأنه يقول لنا : اذا أردتم العلم فخذوه من اربابه ، واذا أردتم الحكمة فخذوها من حقائق الحياة مهما كانت صغيرة عابرة ، واذا أردتم عبادة الله فاتجهوا الى سرائركم ، أما اذا أردتم عبادة ذواتكم فلن تأخذوا شيئاً سوى التكريم الزائف ، وكفاحكم دنيماً الأحلام والأوهام ما دمتم تبحثون عنها ! !

وهكذا يصبح تقدير الأرض سراباً كيفما جاء والى اين اتجه ، أما تقدير الحياة فهو التقدير الحق تمنحه للوديع المتواضع عندما يعرف كيف يتسق اتساقاً صحيحاً مع حقائقها التي تتكشف له في بطء ومشقة ، عن طريق نمو الوعي والحكمة . وهذا هو انقى صور التكريم وأقدرها على النمو والازدهار . وهيهات أن تمنحه الحياة لأى واحد منهم مفتون تسعى اليه الخيلاء في الليل والنهار ، وتهرب منه حقائق الحياة بنفس المقدار .

ولذلك كله كانت الوداعة مصدراً لفضائل كثيرة . فهي مصدر الاحساس الفنى والتقدير السليم لكثير من الأمور ، بقدر ما هي مصدر لكثير من الصفات الطيبة مثل الشجاعة ، والنخوة ، والوطنية ، والتضحية ، والاستقامة ، والنضال الشريف . وهي في كل نطاق تنبع من انكار الذات . ولا تقف في طريقها عقبة كعقبة الأثرة التي تعطل في الانسان نشاطه العقلى ومعه المعرفة الصحيحة والعاطفة الكريمة ، كما تقلب الموازين

والقيم رأساً على عقب ، فاذا الجهل يبدو عرفاناً ، والغباءة ايماناً ، والشر خيراً ، والمغالطة برهاناً . كما ان الأثرة تولد احتقار الآخرين ، ومع الاحتقار الحقد والحسد والانتقام والقسوة والحرب والعدوان على الحقوق . بالإضافة الى انها تصنع الشخصية الانطوائية التى تهيب صاحبها حتماً الى حياة التعاسة والشقاء ، بل قد تهيبه أيضاً الى اخطر ما يصيب العقل والنفس من أدواء .

ولا تكفى الأثرة بتعطيل كل فضيلة حقيقية فى النفس ، فلا تقنع بأقل من التهامها فى النهاية ، ومعها كل موهبة بل كل ألمية وذكاء ، وكل علم وعرفان ، جائلة من هذه كلها عناصر قوية للتخلف بدلا من الارتقاء . وذلك كله بحكم الصراع الخالد بين الشر والخير فى ناموس الحياة ، والذي يتمثل اول ما يتمثل فى اصطراع عوامل الخير والشر داخل الذات .

ولا يوقف طغيان الأثرة عند حدها شئ قدر قوة الايثار . واردة الانسان الحرة هى فى النهاية الفصيل فى هذا الصراع الخالد بين الشر والخير ، أو بالأدق بين شهوات الذات السفلى محكومة بالجهالة ، ونوازع الذات العليا محكومة بالمعرفة وبارادة التسامى التى تستلهمها الذات من احساسها بحقيقتها ، ومن اتصالها غير الواعى بعالمها الأصيل .

« ونحن جميعاً - من الوجهة النفسية - قد ولدنا منطوين أنانيين ، ولن نصير منبسطين فى غير انانية ، الا بمواصلة بعث انفسنا من جديد ، وأعنى ذلك البعث الشاق للعادات والصفات الشخصية الجديدة . ففى غضون سنن الطفولة المبكرة ، وبتوجيه الوالدين ، وبدون أن نشعر نكتسب عادات كثيرة ، أما فيما بعد عندما تتقدم بنا السن ، فلن يمكننا اكتساب هذه العادات الا ونحن شاعرون بما نعمل ، والا بعد بلل مجهود شاق .. » (١) وهذا كله يثبت خطورة دور الارادة الانسانية فى تطوير الذات للحصول على قدر أوفر من فضيلة واحدة هى أم الفضائل جميعاً حتى بحسب حقائق علم النفس الحديث .

ولذلك يمكن بغير كبير عناء القول بأن كل فضائل النفس تتبع من فضيلة واحدة حقيقية . فهى أشبه ما تكون بالصيغ المتنوعة للمادة الصلبة عندما ترجع رغم تعددها الى أصل واحد وهو الأثير ، الذى يرجع بدوره الى طاقة واحدة محبوسة بحاجة الى عقل كيما بوجهها ويتوجه بها . كذلك فضائل الانسان ترجع كلها الى طاقة واحدة تغذيها وتتغذى بها

(١) من كتاب « العودة الى الايمان » للعالم النفسى الدكتور هنرى لك : ترجمة الدكتور ثروت عكاشة ١٩٦٤ ص ٦٢ - ٦٣ .

وهى طاقة الاشارة التى تغذيها المعرفة ، ويرجع عكسها الى الصورة العكسية لنفس هذه الطاقة وهى الأثرة التى تغذيها الجهالة .

بين حب الذات والاحساس بالذات

وليس انكار الذات معناه ازدياء ملكاتها ، ولا انكار حقيقة الاحساس الصحيح بالذات كشرط لسعادة الانسان ، بل معناه - فحسب - الترفع عما قد يحط من قدر الذات مع تكريس الوعى لأداء رسالته الصحيحة ، وهى الابتداع بدلا من رسالة التكالب على السلطة أو جمع المتاع . فرسالة الوعى التى أعدتها له الطبيعة منذ بدء الخليقة هى ان يكون ناميا مبتدعا ابتداءً صحيحاً . فاذا ما توقف عن أداء رسالته فقد ارتكب الوزر الأكبر نحو قانون الطبيعة الأكبر ، وهو النمو والارتقاء .

ولا ينبغى اذا الخلط بين الاحساس الصحيح بالذات او انشئت تحقيق الذات وبين حب الذات . فالاحساس بالذات احساساً صحيحاً معناه مجرد شعور الانسان بقيمته فى موكب الحياة واستقلال وجدانه عما عداه . فمن حق كل انسان ان يشعر بأنه موجود وأنه حكم مختار له دوره الهام فى تكييف أحداث حياته ولو الى حد محسوس ، وأنه بوجوده هذا يؤدى لموكب الحياة رسالة عظمى كتلك التى تؤديها له الحياة ، وأن يشعر بأن عين العناية ترعاه فلا يمكن ان تتخلى عنه ان أخطأ أم أصاب فيما يفكر وفيما يشعر ، لأن عين العناية تحيط بكل خطئه وصوابه ، ولأنها تريد الحفاظ عليه كما تريد له النمو والارتقاء . وبالتالي تريد له من السعادة بقدر ما يريد لنفسه ، وبقدر ما يمكنه أن يسيطر على عناصر الغلو فيها والانطواء ...

وهذه السيطرة على عناصر الغلو والانطواء لا تتأنى الا اذا اقتنع الانسان أولاً بأن آلامه لا تنبع عن ارادة غبية لا ترحم ، بل عن قانون السبب والنتيجة ، وأن بمقدوره السيطرة على النتائج عن طريق تقصى أسبابها الحقيقية الكامنة فيه قبل أن تكون خارجة عنه . وبقدر ما ينمو هذا الاحساس الصحيح بالذات بقدر ما يحصل الوجدان على ثقة متزايدة بنفسه ، فيصبح أكثر تسامحاً مع غيره ، وأقدر فى الحكم الموضوعى على الأمور ، ومن هنا يتسع تدريجياً أفق العاطفة والتفكير .

وهذه النتائج الباهرة التى يحصل عليها الوجدان عن طريق الاحساس الصحيح بالذات ، وتفهم النفس على حقيقتها ، يحصل على عكسها عن طريق حب الذات الذى يجعل منها محوراً للفكر والعاطفة بصورة واعية وغير واعية ، وذلك الى المدى الذى يجنى أبلغ جناية على نمو الوعى الذى هو المستودع الامن للتفكير وللشعور .

وفي هذا الشأن يلاحظ الدكتور زكريا ابراهيم انه « لابد لكل فرد من أن يقيم ضرباً من التوازن بين مطلب تحقيق الذات Self realisation ومطلب التضحية بالذات Self sacrifice . وعلى الرغم من أننا على استعداد للاعتراف مع برادلى Bradley بصعوبة تحقيق مثل هذا التوازن ، الا أننا نرى انه لا قيام للحياة الخلقية بدون هذا الاستقطاب الحاد بين الانانية والغيرية ، او بين « تحقيق الذات » و « التضحية بالذات » .

فليس في وسع الموجود الأخلاقى أن يحيا دون هذا الصراع الروحى المستمر بين قطب الانا ، وقطب الغير . بل دون هذا التوتر النفسانى الأليم بين الرغبة في تحقيق الذات والنزوع نحو التضحية بالذات . وربما كان هذا التوتر نفسه هو التربة الوحيدة التى تنمو فيها الحياة الخلقية ، فانه لمن الواضح أن شخصية كل فرد منا لا تتكون الا عبر تلك الخبرات الروحية التى تلتقى فيها « الانا » ب « الأنت » ، وتتصارع فيها « الانا » مع « الغير » .

وهكذا نخلص الى القول بأنه لا قيام للحياة الخلقية بدون مشاعر احترام الذات واحتقار الذات التى تتولد لدى الفرد من خلال تعامله مع الآخرين ، واحتكاكه بهم ، وتعاطفه معهم ، واحترامه لهم ... » (١) .

كما يقول نفس المؤلف في كتاب آخر له : « لو أننا استرجعنا الآن ما ذكره فلاسفة من امثال جوزيا رويس Josiah Royce ، ورينيه لوسن Rene Le Senne ، وهوكنج (W.E) Hocking ولويس لافل Louis Lavelle ، ومونييه (E) Mounier وغيرهم عن تحقيق الذات وتأدية الرسالة ، لوجدنا أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يجمعون - أو يكادون - على القول بأن الصلة وثيقة بين الانسان وما فوق الانسان ، أو بين الشخص والغاية فوق الشخصية .

وكانما هم قد أدركوا أن المعنى الحقيقى للحياة ، انما يكون في العمل من أجل شيء تكون له قيمة فوق مستوى الحياة ! وقد تكون الحياة فناً ، وقد يكون الانسان منها بمثابة الموضوع الفنى والفنان نفسه ، ولكن من المؤكد انه لولا شرارة الالهام الالهية التى تضيء بقبسها ذهن الفنان لبقى الفن نفسه غير ذى موضوع ، ولظلت الحياة نفسها خلواً من كل معنى ! وأذن فانت لا تملك أن تحيا ، دون أن تشعر في الوقت نفسه بأن ثمة قيمة

(١) من كتاب « المشكلة الخلقية » . المرجع السابق ص ٩٧ ، ٩٨ .

تعمل من أجلها هي - في حد ذاتها - ائمن من الحياة . ووافؤك لهذه القيمة لا يمكن ان يعد مجرد وفاء لذاتك ، ولو انه قد يكون كذلك بمعنى ما من المعاني ، وانما هو - اولا وقبل كل شيء - وفاء للرسالة التي تحملها في باطنك وتشعر في الوقت نفسه بانها تملو عليك !

وليس أيسر على الانسان - بطبيعة الحال - من ان يفلق الدائرة لكي يقول ان الانسان لا يحيا الا لنفسه وب نفسه، ولكنه - عندئذ - لن يلبث ان يتحقق من انه قد ختم بطابع العبث على حياة عظماء البشرية الذين طالما استجابوا للدعاء الالهي ، فعملوا من أجل ما هو فوق الانسان . ولم يجانب رويس الصواب حين قال ان الصلة وثيقة بين الانسان وما فوق الانسان حتى ان الحياة نفسها لتبدو - بدون هذه الصلة - خلوا تماما من كل معنى « (١) » .

وكلما انتصر الصراع لحساب تضحية الذات كلما انتصر بنفس المقدار لحساب تحقيق الذات ، او بالأدق لحساب « ما فوق الانسان » و « الغاية فوق الشخصية » من مروره العابر بحياة المادة .

وتحقيق الذات سينتهي بنا الى ان نصبح افضل ما نقدر ان نكونه - ومعنى ذلك ان نمة تطورا يفودنا ، وثمة هدفا بل عدة اهداف تترقب وصولنا اليها ، وثمة وسيلة تقود تطورنا ، حتى للحق بأهدافنا . وهذه الوسيلة هي ان يتفهم كل واحد منا نفسه على حقيقتها . فلا يظلمها ولا يحاييها ، ولا ينال في قيمتها وفي نفس الوقت لا يفقد ثقته فيها وفي عطف الله عليها .

وبالتدريج يمكن ان يصبح الواحد منا انعكاسا صحيحا لمشاعره قبل أفكاره ، وتصبح أفكاره قبل مشاعره انعكاسا صحيحا لشخصيته ، وهكذا يرضى عن ذاته ، عندما تصبح ذاته شيئا يستحق فعلا الرضاء العادل عنها .

ولذا ينبغي عليك ان تشعر أنك صاحب رسالة عليك ان تؤديها لخدمة تطورك وتطور الآخرين . وهذه الرسالة لم يخترها أحد لك ، ولم يفرضها أحد عليك ، بل لقد اخترتها لنفسك بنفسك . . منذ امد بعيد ، وانزلت الى اللاشعور ، وعليك الآن ان تبحث عنها ، وأن تطفو بها الى الشعور ، وأن تناضل النضال الحسن لأجل تحقيقها ، وعندما تنجح في التحقيق ستكون قد حققت ذاتك ، ولو في مرحلة واحدة من مراحل تطورك ونموك في التفكير وفي الشعور .

(١) عن كتاب « مشكلة الحياة » ١٩٧١ . ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ وهو يحيل القاريه الى J. Royce : Philosophie du Loyalisme p. 217.

وهذا هو هدف تجسّدك المؤقت على الأرض ، ومعانائك لمتابع ولاهوال أن لم تشعر بها أنت فستشعر هي بك ، وإن لم تتحدث أنت عنها لأنسان فستتحدث هي عنك حديثاً فيه من الحذب والاشفاق عليك أكثر مما تتصور بكثير .

ولن يكون حديثها موجهاً الى قلب اى انسان ، بل الى قلب الوجود الذى انبثقت أنت منه ، والذى ستعود اليه عندما تكون قد حققت ذاتك على نحو ما ، وبلغت من نمو الوعي ما يسمح بأن تشعر بأنك قد حققت أهدافك ، وأصبحت كما أرادك الله أن تكون : قطعة حية من الوعي النامى ، والشعور النبيل .

والوعي لا ينمو في الاتجاه الصحيح الا في ظل انكار كاف للذات . انكار يكفل بذاته توفير حرية كاملة للتفكير وللتقدير ، وللبحث وراء المعرفة غير مقيدة بقيود . وكل قيد يرد على حرية الوعي أياً كان مصدره او مداه انما هو حرب باغية معلنة على تقدم الحياة ، أشد وزراً من كل حرب دموية أعلنتها الحماسة على الحكمة والجهالة على العرفان ، حتى اذا جاء هذا القيد من داخل الذات : بل خصوصاً اذا جاء من داخلها .

ومن يتقف عاجزاً عن تفسير الكثير من الغاز الطبيعة ، وعن تفهم حكمة الأحداث الضخمة التى غيرت مجرى التاريخ الانسانى ، وحكمة المآسى المرة التى عانى منها الانسان ولا يزال يعانى ، فانه لن يجد مفتاح اللغز الا في ناموس تطور الوعي وسلطانه الرهيب على الروح والمادة، وتفوقه الساحق على كل قانون آخر عداه ، مهما ظهر انسانياً رحيماً في هذا المستوى الضيق المحدود من الوجود ، خصوصاً من ناحية اتصال هذا القانون بحب الذات أو انكارها ، وبالتالي عبودية الذات لنفسها ، أو تحررها من هذه العبودية الخطيرة المدمرة لكل حرية داخلية وبالتالي لكل تقدير للأمر سليم .

انما الأمم الأخلاق

وما يصدق على الفرد يصدق على الجميع أيضاً ، فلا شيء يلتهم ذكاء الجماعة ويحوّله الى طاقة هدامة مثل نزعة الأثرة هذه ، فعلة التخلف لكثير من الجماعات كائنة في مستواها من الأخلاق لا في مستواها من الذكاء . ثم ان تدهور الخلق يؤدي حتماً الى تدهور الذكاء ، لأنهما وجهان متقابلان لشيء واحد اسمه العقل أو الوعي .

وفي هذا الصدد يقرر الفيلسوف الاجتماعي جوستاف لوبون Gustave Lebon « ومما قلته غير مرة ان قوة الأمم بأخلاقها لا بذكائها ، والدكاء يساعد على البحث في أسرار الطبيعة والانتفاع بقواها والأخلاق تعلم السير ومكافحة ضروب الاعتداء بنجاح » (١) .

كما يقول أيضاً « اذن يجب عند العرق (٢) موجوداً دائماً محرراً من الزمان . ولا يتركب هذا الوجود الدائم من الأفراد الأحياء الذين يتألف منهم في زمن معين فقط ، بل يتركب أيضاً من سلسلة الأموات الذين كانوا أجداداً له ، ولا بد من الامتداد الى العرق في الماضي وفي المستقبل معاً لادراك معناه الحقيقي .

واذا كان الأموات اكثر من الأحياء بما لا يحصى فانهم أقوى من الأحياء بما لا يحصى . والأموات يسيطرون على دائرة اللاشعور الواسعة ، تلك المنطقة الخفية التي يصدر عنها جميع مظاهر الدكاء والأخلاق . والشعب مسيرٌ بأمواته أكثر مما بأحيائه ، وبالأموات وحدهم يقوم العرق . والأموات في القرن بعد القرن هم الذين أوجدوا أفكارنا ومشاعرنا ، ومن ثم جميع عوامل سيرنا ، والأجيال الغابرة تفرض علينا أفكارها فضلاً عن مراجعها الجسماني . والأموات وحدهم هم سادة الأحياء بلا جدال ، ونحن نحمل وزر خطايا الأموات ونقتطف ثمرة فضائلهم ... » (٢) .

كما يقول جوستاف لوبون في موضع لاحق « وللأخلاق نفوذ ذو سلطان قوى على حياة الأمم ، على حين يبدو الدكاء ذا نفوذ ضعيف في الغالب . أجل ، كان للرومان في دور الانحطاط ذكاء أرفع من ذكاء أجدادهم الأشداء بيد أنهم كانوا في ذلك الدور قد أضاعوا صفاتهم الخلقية من ثبات ونشاط وصلابة واستعداد للتضحية في سبيل مثل عالٍ ، ومن احترام وثيق للقوانين ، أى أضاعوا هذه الصفات التي كانت سبب عظمة أجدادهم .

(١) من كتاب « السنن النفسية لتطور الأمم » ترجمة الاستاذ عادل زعيتر ١٩٥٧

ص ١٦ .

(٢) الإشارة الى السلالة Race بكل خصائصها الفطرية .

(٣) من المرجع السابق ص ٢٣ ، ٢٤ . ويرامى عند تقدير هذه العبارات الخطيرة ان جوستاف لوبون كانت له صلة بالبحوث الروحية وأيدها ، وان كان ممن يشتمون في النهاية الى تلك الطائفة من المفكرين التي يطلق عليها « المفكرون الأحرار » Libres Penseurs التي ترتبط فحسب بالمعطيات العلمية وترفض الارتباط بما عداها مهما كان مصدرها ، بل تنف منها دائماً موقف النقد المتواصل والحر الشديد .

وبفضل الخلق وضع ستون الفانكليزي تحت نيرهم ٢٥٠ مليون هندوسى مع ان كثيراً من الهندوس يعدل الانكليز ذكاء على الأقل ، ومع ان كثيراً من الهندوس يفوق الانكليز الى ما لا حد له من الدوق الفنى ، وعمق المباحث الفلسفية . . . وعلى الخلق تقوم متانة المجتمعات ، والنظم ، والامبراطوريات . والخلق هو الذى يجعل الأمم تشعر وتسير ، والأمم لم تظهر قط بكبير طائل من اعمال عقلها وقدح زناد فكرها كثيراً « (١) .

كما يقول أيضاً « ولامراء فى ان تاريخ الأمم السياسى والفنى والادبى وليد معتقداتها ، بيد ان المعتقدات مع تأثيرها فى الأخلاق تتأثر بالأخلاق تأثراً عظيماً . واذا سألت عن أخلاق الأمة ومعتقداتها وجدتها مفاتيح مصيرها ، والأخلاق لما كان من عدم تغيرها فى عناصرها الأساسية ، ومن عدم تغيرها وحده ، تجد التاريخ محافظاً على شيء من الوحدة على الدوام » (٢) .

عن التفاعل بين الفرد والمجموع

والفرد يتفاعل مع مجتمعه ابداً ، فهو يأخذ منه ويعطى جل عناصر الحرية أو العبودية ، ومعها جل عناصر التقدم أو التخلف ، وسواء اشعر بذلك أم لم يشعر . وهذه الآن ليست فحسب نظرية فلسفية أو اجتماعية ، بل حقيقة علمية وصل اليها علماء النفس المعاصرون - وبخاصة كارل جوستاف يونج C. G. Jung - عندما قرر انه يوجد لكل مجتمع وعى عام مشترك يصل بين جميع افراده بطريقة غير واعية منهم ، كما يجمع بين آبار المياه الموزعة فى رقعة واحدة قاع عام مشترك يمدّها كلها - بطريقة مستترة - بنوع واحد من المياه .

وذلك كله ينمى مسئولية الفرد ازاء الجماعة ومسئولية الجماعة ازاء الفرد ، ومسئولية الماضى ازاء الحاضر والحاضر ازاء المستقبل ، وقيم تضامناً وثيقاً فى المسئولية بين كل ذلك . كما يعطى لفطرة الشعوب قيمة عظمى فى توجيه مصائرهم ومفدراتهم فى قافلة واحدة عليها أن نشق طريقها فى صحراء هذا الوجود قبل الوصول الى واحة الأمان والاطمئنان . حتى ليلبدو أن وحدة البيئة هى الرابطة الحقيقية التى تعترف سنن الطبيعة بها كيما تصحح فى نفوس الناس ما قد ينال منه تعدد الأجناس ، والألوان ، والأديان ، فى الوطن الواحد ثم فى الكوكب الواحد . فهل آن للإنسان أن يعى عظمة هذا الدرس الخطير ويرتب عليه نتائج المحتومة التى أرادتها له ارادة حكيمة من عند عزيز قدير ؟

(١) من المرجع السابق ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) من المرجع السابق ص ١٦١ .

وفي هذا الاتجاه يكتب م. نعيمة قائلاً : « انما القدر ايها الناس ارادتم وارادتي وارادة كل ما في الكون ، وقد اتحدت فتألفت ارادة واحدة شاملة تسوس الكون فتعطى كل شيء وكل انسان حاجتها لا اكثر ولا اقل ، وتأخذ من كل شيء ومن كل انسان حاجتها لا اكثر ولا اقل . فانتم شركاء في هذه الارادة الشاملة ، ولكل منكم حصته في القدر .

وحصتكم هي كل ما تقولونه وتعلمونه وتفكرون فيه وتشتهونه ، في السر وفي الجهر ، في اليقظة وفي المنام ، عن قصد وعن غير قصد . وحصتكم هذه - ضئيلة كانت او خطيرة - هي التي تعود اليكم ان خيراً فخيئاً وان شراً فشراً . والذي يشقى بحصته فليحاسب نفسه لا القدر . .

ولو كان لكل منكم ان يقرأ سجل لبياليه وايامه لوجد فيه السبب لكل حسرة من حسراته ، وبهجة من بهجاته . وما سجلات ايامكم ولياليكم غير صفحات في سجل الكون الاعظم . فكيف تريدون ان يخاو كونكم من الشقاء وانتم تكتبون فيه الشقاء ؟ او ان يطهر من الشر وانتم تسطرون فيه الشر ؟ او ان يكون عدلاً وانتم تملأون صفحاته بالظلم ؟ كيف تريدون ان يصفو لكم القدر وانتم ابدأ تعكرونه ؟ الا انصفوا انفسكم ينصفكم القدر .

انما القدر خادمكم ايها الناس وانتم خدامه . وانتم بخدمتكم له لا تخدمون غير انفسكم ، وهو يخدمكم بصدق لا صدق فوقه ، وامانة لا امانة بعدها . فعلام تخدمونه وعلى شفاهكم لعنة ، وفي قلوبكم غصة ، وفي عضلاتكم تراخ وفي ارواحكم ذل ممتعض وامتعاض ذليل ؟ « ...

الى ان يقول : « الا اننى ، وان اوصيتكم بالصفح عن الظالمين ، لست اوصيكم بالصفح عن الظلم ، بل اقول لكم حاربوا الظلم . حاربوه بكل افكاركم وكل نياتكم . حاربوه في الليل وفي النهار . حاربوه في الجهر والسر . حاربوه ، ولكن في نفوسكم لا غير . فمتى طهرت نفوسكم منه طهرت حياتكم من آثاره ، واصبحتم آنية صالحة للعدل لا يقوى على اقتحامها ظلم الظالمين ، ولا عبث العابثين .

ومتى طهرت نفوسكم من الظلم آمنتم بعدل القدر في كل ناحية من نواحيه وماتى من مآتيه . وعرفتكم ان ظلم الناس للناس هو عدل الله في الناس - عدل الاله الذى اعطاكم الحق في الوهيته ، ثم سخر الاقدار لخدمتكم ، فجعل منها حراساً لحقكم الالهى ، وهداة يهدونكم الى ميراثكم الابدى .

الا تبارك عدله الذى لا يحد !

وتباركت حكيمته التى لا تدرك !

وتباركت محبته التى لا توصف « (١) .

ولا يتأتى لى فكر متواضع أن يحارب الظلم فى السر أو فى الجهر ما لم يعرف أين هو الظلم وأين هو العدل ؟ ومن الظالم ومن المظلوم ؟ والقضية كلها أن الظلم متداخل دائماً فى جنبات العدل ، وأن الظالم قد يطوى بين جوانحه قسباً ولو باهتاً من العدل . وكما أن الفرد مسئول ازاء الجماعة ، والجماعة ازاء الفرد فكذلك أيضاً : الظالم والمظلوم . فكلاهما مسئول امام أخيه ، وامام الجماعة ، وامام القدر ، مسئولية ضمير لا مسئولية شكل وظهور . أو بالأدق أن مسئولية كل منهما يحددها الناموس الطبيعى للأخلاق ، لا تلك النصوص الباهتة الدليلة التى يصوغها البشر لتكون فى غالب الأحيان دعائم للرياء ، لا أساسيد للحق وللعدالة ... فهل حقاً توجد نوااميس طبيعية للأخلاق ، وما موقف العلوم الانسانية منها ؟ .

المبحث الثانى

موقف العلوم الانسانية من النوااميس الخلقية الطبيعية

موقف علم النفس

مما لا ريب فيه أن علم النفس الحديث لا ينازع فى دور الاثارة والآثرة بوصفهما وجهين متقابلين لطاقة واحدة يتوقف على استخدامها فى اتجاه أو فى آخر سعادة النفس أو شقاؤها . فان مدارس التحليل النفسى كلها تدور على هذا الفهم بصورة أو بأخرى ، حتى تلك المدارس المرتبطة بنظريات سيجموند فرويد S. Freud ، والتى تفهم الحياة على أنها تبدأ من العدم وتنتهى الى العدم .

ويضيق المقام عن الدخول فى تفصيلات هذا الموضوع هنا ، وانما يكفى أن نورد كمثال واحد لموقف علم النفس الحديث من الاثارة والآثرة ما يقرره الدكتور هنرى لنك H. Link - وهو عالم نفسانى كبير وصاحب اختبارات كثيرة معروفة للشخصية الانسانية - عندما يقول « ان الزهد ، أى تضحية الانسان بميوله ونزعانه الخاصة هو بلا مرأه غرة

الاديان السماوية ، فانا اذا راعينا مبدأ الزهد والتقشف في أسلوب حياتنا ارتفع بنا الى حياة مليئة وفيرة ، لا حياة قاحلة مجدبة كتلك التي نحياها ، لأن تضحية الانسان برغباته وميوله المباشرة في سبيل تحقيق مبدأ سام لا يجنى من ورائه فائدة خاصة انما يؤدي الى النمو المطرد لعاطفة المحبة لدى الانسان وتزايد ميوله الخيرة .

وانى لأعتقد أن أهم ما في مكتشفات علم النفس الحديث هو اثباتها علمياً أن سعادة الانسان وامكانه ادراك كنه نفسه لن يتأتيا بغير تضحية النفس في سبيل الغير وتعويد المرء نفسه الخضوع لنظم خاصة . فالانسان بطبعه انانى ينقاد وراء دوافعه المباشرة . وقد اثبتت اختبارات الصفات الشخصية ، والتجارب الطبية لرجال علم النفس أن الاتجاه في هذا الطريق يؤدي الى انكماش الشخصية ، واضطراب العواطف ، والعصاب والتخبط الفكرى ، والشقاء ، وسوء النظام .

كما يقول نفس العالم أيضاً « ان الانسان المنطوى درج على التعبير من ذاته فقط . فهو لا يعمل الا ما يحلو له عمله ، فيعجز عن اكتساب الماديات التى تؤدي الى البراعة في معاملة الناس . ونراه لا يرضى غير نفسه اولاً ، أى يوقف كل طاقته في سبيل نفسه فحسب فيخفق في محاولته تعلم كيفية منح الغير بعض نفسه ووقته . . ومحاولته تكيف حياته على طريقته الخاصة لا تقوده الى النجاح المنشود ، ومن ثم يسيطر على حواسه الشعور بالعزلة والانفراد ويرى نفسه وقد انزلق في جحيم انفعالى شديد . وفي محاولته تكيف حياته على طريقته الخاصة غالباً ما يفقد ما فى هذه الحياة من هناءة » (١) .

فهذه النواميس الخلقية الطبيعية اثبت علم النفس الحديث أن مخالفتها تؤدي الى الشقاء حين أن الاتساق الصحيح معها يؤدي الى السعادة . وهو قد اثبت بالتالى أن الأمراض النفسية كثيراً ما يكون سببها الاثر المفرط ، وأن السعادة النفسية مرتبطة وثيق ارتباط برسالة الخدمة والعمل على اسعاد الآخرين . كما اثبت أن الفراغ مدعاة لليأس وللقنوط ، وأن العمل المثمر يفتح باب الأمل ويشفى الكثير من آدواء النفس وعوامل شقائها ، وأن الحق الدفين هدام للنفس والجسد ولذا كان الزمن بلسم الطبيعة لجراح النفس والجسد . . . وغير ذلك من النواميس الخلقية الطبيعية التى يسلم بها تماماً علم النفس الحديث .

(١) من المرجع السابق ترجمة الدكتور ثروت عكاشة : ص ٤٩ ، ٦٣ .

وهذا هو ما عبر عنه أيضاً عالم النفس المعاصر أريك فروم E. Fromm عندما قرر أن كل عصاب يمثل في الحقيقة مشكلة خلقية « وآية ذلك أن كل عجز تفشل معه الشخصية في تحقيق نضجها أو تكاملها النفسى إنما هو في جوهره فشل خلقى . وكثير من الأمراض النفسية لا يخرج عن كونه مجرد تمبير عن بعض المشكلات الخلقية ، بدليل أن الأعراض العصبية لا تظهر في كثير من الأحوال الا نتيجة لضروب من الصراع الخلقى الذى لم تنجح الشخصية في التغلب عليه .

ولعل من هذا القبيل مثلاً ما قد يحدث لبعض الأفراد العصبيين حينما يصابون بنوبات حادة من الدوار دون أدنى سبب عضوى . فمثل هؤلاء الأفراد قد يكونون بازاء مشكلات خلقية لم يستطيعوا مواجهتها ، أو النجاح في التغلب عليها ، مما أدى بهم الى الوقوع بين برائن المرض النفسى نتيجة لهذا العجز عن مواجهة نمط معين من انماط الحياة . . .

ومهما ينجح الفرد الهدام في تحقيق غاياته العدوانية الهدامة فإنه لابد من أن يظل ضحية لضروب من الشقاء النفسانى العميق ، لأن سلوكه قد انطوى على خيانة للحياة نفسها في شخصه وفي أشخاص الآخرين . وعلى العكس من ذلك نجد أن الشخص السوى المتمتع بصحة نفسية سليمة لا يملك سوى الاعجاب بمظاهر الحب والشجاعة والركة لدى الآخرين » (١) .

وخيانة الحياة إنما تجيء من خيانة نواميس البر ، والرحمة ، والشفقة ، والوداعة . . . التى ينبغى أن تسود الحياة الباطنية للنفس الانسانية ، كما تسود تصرفاتها الظاهرة ، وهذا هو جوهر ما وصلت اليه بحوث علم النفس الحديث الذى هو قبل كل اعتبار آخر علم طبيعى ينقب في أغوار الروح الانسانية سواء أسلم باستقلالها عن الجسد ، أم لم يسلم بذلك .

موقف علم الاجرام

هذا وقد تعرض بعض العلماء لموقف الحقائق الروحية الحديثة من مواجهة ظاهرة الاجرام ، منهم الدكتور فرناندو أورتيز Fernando Ortiz وهو عالم جنائى معروف وأستاذ للقانون الجنائى بجامعة هافانا بالجمهورية

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم المرجع السابق

الكوبية ووضع في هذا الشأن مؤلفاً خاصاً عنوانه « الفلسفة الجنائية عند الروحيين » (١) (١٩٥٠) .

وقد تناول فيه وجهات نظر بعض أعلام الروحيين في هذا الشأن وبوجه خاص آراء الفيلسوف الروحي آلان كاردك Allan Kardec (٢) وانتهى الى وجود أوجه تقارب واضحة بين هذه الأخيرة وبين آراء العالمين الجنائيين سيزار لومبروزو O. Lombroso والريكوفرى Enrico Ferri وهما من أقطاب « المدرسة الوضعية الإيطالية » في علم الاجرام .

وكان أورتييز قد اتصل بلومبروزو شخصياً في أثناء زيارة له الى إيطاليا في سنة ١٩٠٥ ، وتحدث معه في شأن هذا التقارب الفريد بين نظرياته الأساسية في العقاب وبين التعاليم الروحية التي كان ينادى بها كاردك ، فكلفه لومبروزو عقب هذه المقابلة بأن يضع مذكرة لعلها تفيد في « أرشيفه » الخاص عن التحليل النفسى ، وقد كان لومبروزو من العاملين في هذا الحقل ، بالإضافة الى عمله في الطب الشرعى في الجامعات الإيطالية.

وفي سنة ١٩١١ دعى أورتييز لكى يلقى الخطاب السنوى في افتتاح دورة « الاكاديمية النظرية والعلمية لكلية الحقوق بجامعة هافانا » (٣) ، فكان محور هذا الخطاب هو التقارب الواضح بين وجهات نظر لومبروزو وآلان كاردك من الناحية العقابية . وكانت هذه الخطبة هى نقطة البداية عند أورتييز في وضع مؤلفه الآنف الإشارة اليه .

ومن بين النقاط الهامة التي تناولها أورتييز الفلسفة الروحية المؤسسة على الاعتقاد في المسؤولية الخالدة للروح عن أفعالها بوصفها تعبيراً عن مستوى تطورها الذي لا يتوقف . وهو يقرر أن ردة المجرم أو ارتداده الى أصله الحيوانى - وهو ما كان ينادى به لومبروزو بالنسبة لطائفة « المجرم بالفطرة أو بالتكوين » - تشير بحسب الصيغة الماهرة

La Filosofia penal de Los espiritistas : (١)

La Philosophie Pénale des Spirites

وللمزيد راجع مجلة « دوام الحياة بعد الموت » La Survie التي يصدرها « الاتحاد الروحي الفرنسى » وهى الآن في سنيتها الثالثة والخمسين . (عدد مارس - أبريل ١٩٧٢) .

(٢) ارجع ما ورد عنه في « الفصل » الجز. الأول ص ٤٦٨ - ٤٦٩ .

Académie Théorique et Pratique de La Faculté de Droit. (٣)

التي وضعها العالم الجنائي الايطالى فريرو Ferrero الى أن جريمة الحاضر التي يرتكبها المجرم بالتكوين لا تمثل تكراراً دقيقاً لأفعال همجية كانت تقع قبل التاريخ ، بل ثمرة اتصال البيئة الحاضرة « بأرواح متجسدة » بدائية ، أى لم تتطور بعد التطور الكافى .

ولا ريب أن مدرسة لومبروزو نفت حرية الاختيار عند الجنائى ونسبت سلوكه الى امراض نفسية وعقلية كثيرة تسبب ردود فعل غير اجتماعية : منها العصاب ، والاكتئاب ، والانحراف ، والتشنج ، والشيخوخة ، والتخلف ، والميل الجامح Manieبالاضافة الى بعض العادات والظروف الاجتماعية مثل ادمان الخمر والمخدرات ، ومثل الفاقة ، واقتتاد الاتزان ، بالاضافة الى جرائم العاطفة ، والحسد ، والانتقام ، والطمع ، والتعصب والمسئولية عندها لا تعنى أكثر من الصلة بين المجرم وبين الدوافع التي تفرض عليه الاجرام فرضاً .

وبالتالى فان النظرية الروحية تقترب من النتائج العلمية التي وصل اليها علم الاجرام الحديث ، ولكنها تذهب الى أبعد من علم الاجرام من زاوية انها لا تنظر فحسب الى الحياة الحاضرة للمجرم ، بل تعتبر أن وجوده الراهن عبارة عن مجرد حلقة واحدة فى سلسلة مترابطة من حيوات متعددة ، أو من عدة « عودات للتجسد » وهى العقيدة التي اقتنع بها كبار الباحثين الروحيين .^(١)

وبعبارة أخرى ان الفقه الروحي يعتقد أن الانسان يتصارع مع ظروف الحياة خلال أكثر من وجود واحد حتى يتطهر من أخطائه ومن أوجه ضعفه وقصوره . وبالتالى فان عقاب الجنائى ليس وسيلة انتقام من تصرف صدر منه فعلاً بمقدار ما هو امداد له لحياته الاجتماعية فيما بعد توقيع العقاب عليه .

على أن أورتيز يلاحظ أن فلسفة الروحية لا تذهب مذهب لومبروزو من ناحية الاعتراف بوجود مجرم غير قابل للاصلاح ، بما أن كل روح قابلة للاصلاح وللتطور ، ولو فى وجود ما بعد الموت الذى قد لا يعترف به علم الاجرام فى مفهومه التقليدى . ولذا فلا تتمترف فلسفة الروحية بجدوى عقوبة الاعدام أو حتى بجلوى أية عقوبة « مؤبدة » فى الحياة الدنيا أو الأخرى . لأن العقوبة المؤبدة فى هذا المفهوم الأخير تعنى ظلاً وخرقاً للعقل ، فان الله تعالى لم يخلق الأرواح لكي يصبح جلائدها ، أو عدوها .

(١) ولنا فيها مؤلف خاص عنوانه « فى العودة للتجسد بين الامتناد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ . الناشر دار الفكر العربى .

كما تعرف الفلسفة الروحية - بحسب أورتيغز - مبادئ التكفير عن الذنب بالألم ، والتوبة ، وضرورة تعويض الضرر الذى وقع على نحو أو آخر . وتعتقد ان التوبة لابد ان تتحقق فى يوم من الأيام ولو كان فى المستقبل البعيد .

وفى نفس الوقت نلاحظ أنه اذا كان لومبروزو قد عنى بوجه خاص بالتكوين الجثمانى لفئة خاصة من الجناة هى فئة « المجرمين بالتكوين أو بالفطرة » فان الفلسفة الروحية تعنى أولاً بالتكوين النفسى أو الروحى كأقوى مصدر وراء سلوك الانسان بوجه عام ، يستوى فى ذلك الانسان العادى مع الانسان صاحب السلوك المضاد للمجتمع ، وهو المجرم فى المفهوم الشائع لعلم الاجرام .

* * *

ومما لا ريب فيه أنه مهما قيل ان الجريمة نتاج التكوين الجثمانى ، أو نتاج البيئة الاجتماعية للجانى ، فهى فى النهاية نتاج تخلف فى تطور العقول والوجدانات متسم بقدر واضح من الأثرة المدمرة لكل شعور انسانى كريم . فهى فى النهاية نتاج هذه الأثرة التى لولها لما وقع العدد الأكبر من الجرائم الخطيرة حتى عند تماثل التكوين الجثمانى أو البيئة الاجتماعية بين جانين معينين . بل لماذا لا نقول أن وراء التكوين الجثمانى للجانى يوجد تكوينه الروحى أو ان شئنا العقل الذى يتحكم فيه - الى مدى أو الى آخر - لأن الذات هى سيدة المادة وصاحبة السيطرة عليها - ولو الى مدى معين خاضع لنواميس طبيعية لا حصر لها - لا العكس ؟ ! ...

ولذا ينبغى الا يشير الاستغراب أن نجد أن عدداً ملحوظاً من علماء الاجرام وفلاسفته لا يجد مفراً من تناول موضوعات الأخلاق ومن الربط بينها وبين السلوك الاجرامى ، سواء على نحو فلسفى أم وضعى ، وذلك بالمقدار الذى يبدو لهم السلوك الاجرامى فيه مرتبطاً بالموقف الخلقى على نحو قوى أو ضعيف .

وفى هذا الشأن يلاحظ عالم الاجرام المعروف ب. دى توليو B. Di Tullio انه لفهم ظاهرة الجريمة من الضروري أن نبدأ بدراسة الانسان ؛ وأن نضع هذه الظاهرة فى وسط جميع الدراسات وجميع التحقيقات ، كما فعل الانسان فى العصر الحاضر فى قطاع العلوم الطبيعية والفلسفية . وان المرء ليلاحظ فى الواقع حاجة متزايدة لوضع الانسان فى

وسط جميع الدراسات والتحقيقات ، وهذا أمر طيب جداً ؛ لأنه إذا أراد المرء أن يقيم مقارنة ما فعله أن يقدر أن التقدم الذي أحرزته العلوم البيولوجية - النفسية أدنى بكثير من التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية .

وبالتالى فإنه من الضروري استبعاد هذا السبب من عدم التوازن الضار ، وإعادة نوع من التناسق بين تقدم العلوم للصالح الأسمى للحضارة . والانسان منذ القدم وجه اهتمامه الى العالم الخارجى ، ومن ثم أهمل على الدوام ما كان ينبغى أن يعطيه بنفسه معرفة أوفى من غيرها .

وان من الأمور التى يتفق الناس على الاقرار المتزايد بها أن كل علم له رسالة أساسية ، وهى تحسين الكائن الإنسانى فى جانبيه الجثمانى والروحي ، لأنه من طريق تحسين الانسان فحسب يمكن أن يؤمل المرء فى أن تتحسن الإنسانية . وفى قطاع علم الاجرام من المعترف به بوجه عام أن الكائن الإنسانى يمثل الخلية المكونة للمجتمع ، وان من رسالة المجتمع أن يدافع عن نفسه أزاء كل ما يمكنه أن يؤثر فيه فى اتجاه التشويه ، والانحلال ، والمرض منذ نشأته ، وخلال كل أوجه تطوره ، وبعد نهاية وجوده . وان رسالة خطيرة كهذه لا يمكن الاحساس بها الا على وجه عميق لدى كل من يستدعى للاهتمام بالمساعدة ، وبالحماية ، وبالتعليم ، وبالدفاع عن الكائن الإنسانى فى كل احتياجاته الفسيولوجية ، ومطالبه التعليمية ، وباقامة مجموعة قواعد متعلقة بحقوقه وبواجباته فى نظر شامل وموحد للوجود الإنسانى ، سواء من زاويته المادية أم من زاويته الروحية .

ولهذا السبب يلتقى الآن علماء البيولوجيا والفلسفة بصورة متزايدة عند الاقرار بضرورة اعتبار الكائن الإنسانى مجموعة متوحدة **Ensemble unitaire** . فبقدر ما ينبغى على الفلاسفة الاقرار بأنه لا ينبغى الحديث الا عن الجسد المزود بالحياة ، وعن الروح المتجسدة ، بقدر ما ينبغى على علماء البيولوجيا الاقرار بأن سلخ العلم عن الفلسفة معناه تفريغ العلم من جوهره ، وجعل الفلسفة زائفة .

وان فكرة كهذه تعنى عالم البيولوجيا ، بقدر ما تعنى الفلاسوف والطبيب والأستاذ . أى أنها تعنى كل انسان تستدعيه ظروفه للدفاع عن الوجود المادى والأدبى للانسان ، وايضاً للدفاع عن رخاء الانسان والمجتمع وان التفكير بأن الكائن الإنسانى مجموعة متوحدة من الجسد والروح ، تكون جوهرها متوحداً ، يمكن لكل متخصص أن يحقق مزية للوصول الى حل فعال لكل تلك المشكلات الإنسانية والاجتماعية القائمة على وجهات نظر تنظر للأمور من طرف واحد ، وبالتالي عديمة الجدوى .

ومن ثم فإنه بسبب تعدد اشباع نظرية مادية خالصة ، أو روحية خالصة للحياة - ما دام الانسان يمثل مجموعة متوحدة - يبدو من الواضح انه بقدر ما ينبغى على عالم البيولوجيا أن يحاول اخضاع الجانب الحقيقى للكائن الانسانى بقدر ما ينبغى على الطبيب الاقرار بأنه عندما يعالج الجسد يعالج الروح،وعندما يعالج الروح يعالج الجسد أيضاً . ومن هنا يجيء مصدر هذه العلوم الجديدة النامية التى تحمل أسماء « الطب التكوينى » *Médecine Constitutionnalistique* ، و « علم النماذج الحيوية » *Biotypologie* و « الطب النفسى » *Médecinepsychologique* والطب النفسى العضوى *médecine psychosomatique*، ومصدر تطبيقاتها النامية دوماً فى قطاع الطب الوقائى والاجتماعى ، وكذلك تجيء كل صور النشاط الصحية والمرضية التى تميل الى تحسين الشخصية الانسانية والحياة الاجتماعية (١) .



وثمة فارق هام ينبغى أن يراعى عند الموازنة بين موقف علم الاجرام ، والفلسفة الروحية السائدة وهو موضوع « التيسير والتخير » . فان لومبروزو كان من انصار القدرية المطلقة . وكان لا يعتقد بأن المجرم يملك قدراً ما من حرية الاختيار فى سلوكه الاجرامى ، وذلك بالأقل قبل أن يعرف طريق البحث الروحى ويصبح من دعاة فى ايطاليا ، ويصدر فيه مؤلفه « ماذا بعد الموت » .

والظاهر أن أورتيز تأثر بهذا الموقف أكثر مما ينبغى الى حد أنه كان يعتبر أن المسؤولية الجنائية مسئولية قانونية قبل أن تكون أدبية أو خلقية . وقد أخذ مشروع قانون العقوبات الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة أورتيز بمبدأ المسؤولية القانونية . هذا غير أنه وقع فى التناقض فى أكثر من موضع اذ سلم بحلول أخرى لا تستقيم الا مع التسليم بحياة الجنانى قدراً ما من الاختيار ، وبالتالي لا تستقيم الا مع مسئوليته الأدبية .

ولذا فقد استبدل مشروع أورتيز بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار التى تنادى بها الفلسفة الروحية - بما فيها فلسفة آلان كارك - مهما كانت هذه الحرية مقيدة بعوامل كثيرة يتعدى تماماً تجاهلها بمقدار ما يتعدى تجاهل حرية الاختيار ولو كمجرد مبدأ فلسفى سليم . وقد

عرضنا لموقف لومبروزو من نفى حرية الاختيار في مؤلفنا في « مبادئ علم الاجرام » ونقدناه تفصيلا ، كما تعرضنا لموقف اورتيز (١) .

موقف علم الاخلاق

ومثل علمي النفس والاجرام علم الاخلاق في كل فلسفاته واتجاهاته منذ اقدم العصور لغاية الآن ، فهو لا يقوم على اساس آخر غير تمجيد الايثار بوصفه أصلا لكافة الفضائل وتحقير الاثرة بوصفها أصلا لكافة الرذائل . كما يربط ربطاً منطقياً بين هذا الناموس الخلقى الطبيعي اللازم لنجاح الحياة وبين تحقيق العدالة المطلقة التي من حق كل عقل مفكر ان يرنو اليها ، وان يبحث عن مصادرها بعيداً عن وجدان اى انسان ، ومن باب اولى بعيداً عن شتى نزواته وانفعالاته .

فالباحث عن العدالة في وجدان الانسان متطلب في الماء جدوة نار . ومن أين اذاً يمكن ان تشرق نار العدالة ونورها فتبدد في رحبات الكون الفسيح مظالم البشر وظلمة ضمائرهم ؟ ! وكيف تعيد الى النفوس الجزعة الحزينة حقها السليب وسكونها الطبيعي المشروع ؟ ! ثم ان سلطان هذه النواميس العادلة المطلقة ، المعدة كيما تحكم احداث الحياة منذ الازل والى الابد ، وفي كل مكان وعلى كل مستوى ، هو الامر الوحيد الذي يفسر معنى الوجدان الانساني ، ومعنى رسالة هذا الوجدان في استلھام هذه القوانين حلولها ، ومحاولة الوصول الى بعض اسرارها .

وهو الامر الوحيد الذي يفسر معنى قولنا بأن ارضاء الضمير يرضى الله تعالى وان مخالفته تفضبه . فلولا هذه النواميس المطلقة الحكيمة لما كان للوجدان الانساني - الذى هو محور الدراسات النفسية والخلقية - من مغزى ولا هدف ، ولما كان هناك محل لرضاء ولا لفضب ، ولما كانت هناك من وحدة سامية تربط بين ضمائر الناس على اختلاف عقائدهم ومتاربهم برباط وتيق من الاحساس بسمو الفضيلة وبضعة الرذيلة ، بل ايضاً من الاحساس المشترك بسلطان هذه وتلك على مر الدهور والأجيال ، وبالنمى بين القبح والجمال في معالم الحياة ، بل وفي أفئدة الناس ودوافعهم كيفما كانوا واينما وجدوا .

ولا يتسع المقام بداهة للخوض في علم الاخلاق ، او في الفلسفة الخلقية ، او في الفلسفة العامة بمقدار اتصالها بهذا أو بتلك ، انما يكفى هنا ان اوجه نظر القارئ الى أن دور الايثار والاثرة واثريهما في كافة النوازع البشرية لم يكن في أى وقت موضع شك أو نقاش . وان هذه الحقيقة وحدها تحمل على الاعتقاد بأنهما يمثلان وجهين متقابلين لناмос طبيعى واحد مطلق يسرى على تطور الأحداث في اتجاه أو في آخر في أى زمان أو مكان ، وذلك ضمن نوااميس اخرى مطلقة للحق وللجمال . وانه لولا هذه النوااميس المطلقة للحق وللجمال ، لما أمكن أن تلتقى ضمائر الناس عند التعلق بالحق وبالجمال ، حتى وان تباينت أذواقهم ومشاربهم ومقاييسهم واتجهت كل اتجاه . ولذا فان علم الاخلاق يلتقى مع علم الجمال في انه علم معيارى يستمد قيمته من مدى ارتباطه الصحيح بالمثل الأعلى أو بالمعيار العام الذى يرنو اليه .

ولا ريب ان الايمان بوجود هذا المثل الأعلى يجعل أى ناقد اكثر شجاعة في نقده للأمور ، واكثر صواباً في الحكم عليها . واكثر رغبة في تعرف لب الحقائق . فعندما نتأكد من أن الجمال والقبح معا كائنان في الطبيعة الداخلية لما يصادفنا من اشخاص وأشياء وأحداث فاننا لن نسمح لوجداننا ان يتمادى كثيراً في الاعجاب بما لا يستحق الاعجاب منها على حساب اننا بهذا الاعجاب نرفع من شأنها ، ولا في تهوين ما لا يستحق التهوين منها على حساب اننا بهذا التهوين ننزل من قدرها . فلا الاعجاب في غير موضعه ، ولا التهوين في غير موضعه له أية قيمة في تعيين موضع الاشخاص ، والآراء ، والأشياء ، والأحداث ، من نوااميس الحياة الصادقة صدقاً مطلقاً في تقديرها للأمور (١) .

وكان مهمة الوجدان الانسانى في حكمه على الامور - عند التقدير او عند النفور - هى مجرد محاولة الوصول الى حقيقة موضعها من الجمال او القبح ، ومن ناحية مدى الاتساق الصحيح مع هذه النوااميس الأزلية أو عدم الاتساق معها . فاذا ضل أى وجدان طريقه في الحكم عليها ، فبالخسارة واقعة على هذا الوجدان وحده - بمقدار بعده عن حقائق الامور - وليست على الشخص ، أو الراى ، أو الشئ ، أو الحدث ، الذى كان محلاً لحكم خاطيء من هذا الوجدان .

وهذا كله من شأنه ان يزود الانسان بالحرية في النقد ، وبالقدرة

(١) ولذلك فان الدراسات المعاصرة لعلم الاخلاق وثيقة اتصال بدراسة علم الجمال

عليه ، وبالرغبة الجادة في الحكم المحايد على كل ما يصادفه من أمور مهما بلغ موضعها من الخطورة أو التفاهة . وهكذا يرتقى الوجدان تدريجياً عن هذا الطريق - طريق محاولة الحكم الصحيح على الأشياء - حين يتخلف حتماً عن طريق التحامل أو المحاباة والاغضاء .

بل انى لا اغالى عندما اقول ان قيمة أية مبادئ خلقية تكاد تنحصر في مدى نجاحها في الوصول الى كنه هذه النواميس الطبيعية ، وايضاً في مدى نجاحها في الارتباط بها في حكمها على كل ما يصادفها من أمور الحياة، حتى على ما يصدر عن الوجدان من مشاعر داخلية قد لا يكون لها أى صدى خارجي بحسب الظاهر ، وان كان لكل فكر ولكل شعور صده المحتوم بحسب الواقع ، وذلك لان « الأفكار اشياء » بحسب هذه القوانين نفسها ، وطبقاً لما تكشف عنه حقائق الحياة ، وهذا كله تسلم به تماماً أوليات علم الأخلاق .

ثم ان الأحداث - متى حدثت - تتسلسل تسلسلاً محتوماً بسبب قانون السببية في اتجاه أو في آخر مهما كان حكمنا عليها أو موقفنا منها مصيباً أو مخطئاً . فالأمر الهام دائماً هو الحدث في ذاته لا الحكم عليه . والأمر الهام دائماً هو أن يكون الحدث في ذاته متسقاً الاتساق المطلوب مع النواميس الصحيحة الصالحة للحياة ، والا فان عاقبته وخيمة على الانسان المسئول عن هذا الحدث مسئولية مباشرة أو غير مباشرة في أوسع معانيها .

وهذه الحقيقة الواضحة بذاتها تقتضى أن ندرك مدى خطورة دور الحرية الكاملة للحكم على الأحداث بوجه عام ، وعلى موضعها من الاتساق مع النواميس الخلقية الصحيحة للحياة . وذلك بصرف النظر عن نوع هذه الأحداث ، وموضعها ، وموضوعها ، وتاريخ وقوعها ، منذ فجر التاريخ حتى غروبه ان صبح أن للتاريخ فجراً وغروباً .

فان كان الحدث نفسه صحيحاً ومتسقاً مع النواميس الخلقية الصحيحة للحياة فلن تنال من صحته الأقوال الجوفاء مهما بلغ مقدارها ، ومهما كان مدى رسوخها في الأذهان . واذا كان الحدث نفسه خاطئاً وغير متسق مع هذه النواميس الخلقية فلن تصحح خطئه عبارات المديح والثناء ولو ملأت الآلاف من المجلدات وربما الملايين ، وانقضى عليها المسات من السنين وربما الآلاف . وما يصدق على كل حدث ، يصدق أيضاً على كل مبدأ ، وكل رأى ، وكل احساس ، وكل موقف من الأحداث والمبادئ ، والآراء ، والاحاسيس في تسلسل نتائجها تسلسلاً محتوماً .

ومتى أدرك الانسان بعقله أو بوجدانه هذه الحقيقة الواضحة ورسخت عنده الرسوخ المطلوب فلن يجد أية غضاضة في ان يطلق لنفسه قبل غيره حرية الفكر اطلاقاً تاماً من عقالها . ولن يجد أية غضاضة في أن يمارس هذه الحرية ممارسة حقيقية بدلاً من كثرة الحديث عنها ، وإلتظاهر بها ، والاعتقاد الخاطيء بأنه متحرر العقل فعلاً ، وأنه ينبغي أن يمنح هذه الحرية نفسها الى الآخرين . أو بالأدق أن يفرضها عليهم فرضاً بأساليب ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب !!

أيها الأخ الكريم الا تتواضع قليلاً وتنظر الخشبة التي في عينيك قبل أن تنظر القذى الذي في عين أخيك ؟ ! . ناضل لأجل حريتك قبل أن تناضل لأجل حرية الآخرين . بل أقول : ناضل أولاً ، وتوصل الى الله كثيراً حتى يفتح بصيرتك فترى العوائق التي في عقلك ووجدانك والتي تحجب الكثير والكثير جداً عن بصرك وبصيرتك من هذه النواميس وعندئذ ستعرف كيف تتخلص من العوائق وكيف تضيء مسأل الحرية الحقيقية لنفسك وللآخرين .

وهذا القول لأقوله لغيري، بل اننى لأقوله لنفسى أولاً، وأقوله لنفسى صباحاً ومساءً ، وبكرة وعشية ، مع كل خلجة من الخلجات التي اتجه بها الى قلب الوجود ، أو أحاول بها هذا الاتجاه ، ولا اعلم مدى نجاحي أو فشلي فيه .

الا ان حرية العقل والوجدان هي اسمى ناموس في الأخلاق ينبغي أن يسعى الانسان الى تحقيقه ، وان ضوء البصيرة هو الضوء الوحيد الذي تتضاءل الى جانبه جميع الأضواء ، ولذا يستحق شرف النضال لأجله مهما طال النضال ، ومهما كانت تبعاته الجسام ، ومهما كانت فداحة المسؤولية عنه امام الضمير لا امام أى انسان من بنى البشر وأيهم في نظري عظيم القدر جليل المقام .

وهذه الحرية ليست مصدرأ للمسؤولية الخلقية فحسب ، بل هي أولاً مصدر للأخلاق الفاضلة ، وبغيرها لا يمكن أن بنشط أى ناموس خلقى لأداء دوره في النهوض بالانسان ، وفي الارتفاع به ولو درجة واحدة ضئيلة عن دور المنفذ الاعمى لانفعالات الغريزة ، والمطية الذلول لردود الفعل البدائية التي منها الغرور الاحمق والتعصب الممقوت .

ويضيق المقام عن الحديث في رسالة هذه النواميس الخلقية بطريقة

أكثر تفصيلاً ، ذلك رغم الصلة الوثيقة التي بينها وبين موضوع الروح والخلود ، فهذه الصلة أوثق بكثير مما قد يبدو لأول وهلة خصوصاً عندما نريد أن نحكم حكماً صادقاً على مدى عدالة النتائج - حتى في هذه الحياة الأرضية العابرة - وعندما نربط بينها وبين مقدمات خلقية معينة فيبدو التفاوت ضخماً بين هذه وتلك .

ومن أسباب هذا التفاوت الضخم أن معلومات الإنسان عن هذه النواميس لا تكاد تذكر ، لأن معلوماته عن نفسه ، وعن حقائق الحياة المحيطة به لا تكاد تذكر أيضاً ، والقليل الذي يعلمه مشوب بالكثير من الخلط والخطأ ، فمقاييسنا الخلقية متأثرة « بالنفعية » أكثر من تأثرها بهذه النواميس الطبيعية ، كما هي متأثرة بالكثير من المفاهيم البالية ، والاعتبارات الاجتماعية الخاطئة .. وما أكثرها وما أكثر تضليلها للضمانر والأبصار .

ومنها أيضاً الارتباط بأقيسة غير صائبة كثيراً ما تحمل خطأ اسم العلم أو الاعتقاد ، وما أكثر ما يسند إلى هذا أو ذاك من آثام وأوزار . ومنها أن أحكامنا تبنى في الغالب على المظاهر الخارجية لا على اللباب والأسرار . ومنها الغرور والادعاء ، والمطامع التي لا تتوقف للإنسان والتي كثيراً ما يستترها الرياء الاجتماعي بأوصاف براقة شتى .

لذلك كله فإن مقاييسنا الخلقية الاجتماعية تكاد تكون محض ضياع ما بعده ضياع . إلى حد أننا كثيراً ما نقدر أرفع تقدير بعض أولئك الذين قد لا يستحقون من التقدير شيئاً ، حين قد نزدري أشد ازدراء بعض من قد يستحقون من نواميس الحياة الخلقية الصحيحة كل احترام وتقدير .

ومعيار تمجيد كل ما ينبعث من الإيثار ، وتحقير كل ما ينبعث من الأثرة قد يكون أصدق معيار في التعبير عن نواميس الأخلاق الطبيعية ، بل لعله أصل لكل حقيقة خلقية صحيحة ، وللحكم حكماً صادقاً على أي إنسان ، وأي تصرف ، وأي نداء . ولكن هذا المعيار بوصفه تعبيراً عن ناموس خلقى طبيعى لا يكفي وحده ، إنما ينبغي أن يضاف إليه التسليم بكشوف روحية كثيرة ، مثل عراقة الذات ، وتضامن ماضيها وحاضرها كوحدة لا تتجزأ - بسبب ناموس السببية - في رسم خطوط قدرها ومصيرها ، هذا التضامن الذي هو حقيقة روحية خلقية بمقدار ما هو حقيقة طبيعية بيولوجية تتحكم في سير ركب التطور في الاتجاه الصحيح أو في الاتجاه الخاطئ .

الباب الثالث

في السببية

بين التشريعين الطبيعي والوضعي

الفصل الأول

في السببية كنamos طبيعي

لا ريب أن السببية هي ناموس الطبيعة الأول ، لأن الطبيعة العامة لا يفلت من تقديرها شيء ، ولا تعرف تمييزاً بين سبب مباشر وآخر غير مباشر ، بل يحكم ظواهرها ناموس من الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق وإلى آخر مدى ، وهو ناموس يقع في الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ ..

وهذا الترابط الطبيعي بين الأسباب والنتائج أمر مسلم به منذ القدم . وتحدث عنه الفلاسفة كثيراً ، وفيه يقول الفارابي « أن الله هو علة وجود الأشياء ، فهو الذي يعطيها الوجود الأبدي ، ويدفع عنها العدم الأبدي ... أما الأشياء ذاتها فانما يؤثر بعضها في بعض وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة (١) » .

ويقول ابن رشد أيضاً « أن الجاحد للأسباب الفاعلة اما منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما في جنانه ، ومن ينفي ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لا بد له من فاعل ... وهذا محال لا شك . أما أن هناك أسباباً تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفاً بنفسه لنا ومتاكداً لدينا ، وهو يحتاج الى فحص كثير . أما أن هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية ، اذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة لنا فقط » .

كما يقول ابن رشد « أن الواقع يؤكد وجود السبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافاً الى سبب آخر اضافة لا تنهاى ،

(١) عن « أهداف الفلسفة الاسلامية » للدكتور عبد الدايم أبو العطا ١٩٤٨ ص ٥٢ .

وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب » .

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل ،
والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها ، وهو يقوم عليها كما يقوم
كل مخلوق من مخلوقاته . أن الموجودات يفعل بعضها في بعض ومن بعض ،
وانها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله ،
بل في وجودها فضلاً على فعلها » (١) .

وفيما يلى نعالج بعض الجوانب العامة في هذه السببية الطبيعية ،
ثم نعرض لدورها بوصفها ناموساً خلقياً ، وذلك في مبحثين متتابعين
وبالقدر اللازم - فحسب لموضوع التيسير والتخير .

المبحث الأول

بعض الجوانب العامة

في السببية الطبيعية

ارتباط الأسباب بالمسببات قانون طبيعى لا ينبغى لأحد أن ينازع في
صحته - فيما نقدر - وفي أنه ليس فحسب قانون الوجود ، بل هو قانون
المنطق ، والحكمة ، والعدالة الذى تتفرع عنه سائر القوانين الأخرى .
وهو الذى يدعو العقل دوماً الى التساؤل عن العلة أو عن السبب في كل
ما يشاهده أو ما يتمثله من ظواهر الوجود المادى أو العقلى ، حتى يصل
به العقل الى أن يتساءل عن علة هذا الوجود نفسه ، وعلة هو في هذا
الوجود ، وعلة هذا الوجود فيه .

ومن المحال أن ينسب هذا القانون الطبيعى الى المصادفة التى
معناها الفوضى والتى قد تصيب مرة وقد تخطئ مراراً ، أما هذا
القانون فلا يخطئ أبداً ، ونفس الأسباب ينبغى أن تنتج في الطبيعة نفس
النتائج ، والا فهناك خطأ في الحساب أو في التقدير .

ومن المحال أيضاً أن ينسب هذا القانون المنطقى الحكيم العادل
الى المادة الموات ، فان المادة أبعد ما تكون عن أن تصلح لأن توصف
بالمنطق أو بالحكمة أو بالعدل ، وهى عاجزة حتى عن تعليل نفسها .
فالتعليل الوحيد الممكن لهذا القانون هو نفس التعليل الوحيد الممكن
لكل ظواهر الحياة المحكومة به ، وهو العقل الأعظم ، أو القوة العظمى

(١) عن « تهانت الهائب » لابن رشد ص ١١٢ وما بعدها .

الكائنة وراء جميع ظواهر الحياة التى تمثلها والتى لا نتمثلها ، تلك التى يبدو أن لها فى أذهاننا بعض تعليل ، وتلك التى تعجز أذهاننا عن أن تجد لها أى تعليل .

وهذا السؤال عن الارتباط بين الأسباب والنتائج لا يمكن أن يهرب منه أى مفكر أو باحث . وهو مفتاح العقل الى المعرفة الصحيحة بقدر ما يحسن تحديد هذا الارتباط ، خصوصاً وأن الأسباب الطبيعية لكل ظاهرة متعددة متنوعة ، وكلما تعمق المفكر فى البحث فى الأسباب المباشرة وغير المباشرة كلما وجد أن وراء حلقة بحثه المحدود حلقات أخرى لتفكير غير محدود . وليس العجز عن الوصول إليها أو الى بعضها دليلاً على عدم وجودها ، ولكن النجاح فى الوصول إليها وصولاً صحيحاً هو مفتاح كل علم صحيح .

عن السببية بين الفزالى وهيوم

ويراعى التمييز بين رابطة السببية الطبيعية التى يحكمها قانون طبيعى معروف وهو أن نفس الأسباب تنتج دائماً نفس النتائج وبين بعض الظواهر الأخرى مثل رابطة التعاصر أو التلازم الزمنى ، التى قد تتحقق مراراً وتكراراً بغير أن تفيد ولو على نحو ما توافر رابطة العلية أو السببية .

وهذا التمييز بين السببية وبين التلازم أو التعاصر الزمنى فطن اليه من قديم الامام أبو حامد الفزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) ومن بعده الفيلسوف البريطانى دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦ م) « أساس الفكرة المشتركة عند الرجلين هو البيان بأن حادثة ما لا يجوز أن تعد سبباً فى حادثة أخرى لمجرد أننا نراها متصاحبين متلازمين دائماً ، أو متعاقبين بلا تخلف .

فمهما تعددت الحالات التى رأينا فيها الحادثتين أو الشئيين متلازمين متعاقبين ، فذلك لن يزيد على كوننا قد تعودنا هذا التلازم أو التعاقب بحيث اذا وقعت احدهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التى بينهما . ولكن هل يعنى ذلك استحالة أن يحدث فى المستقبل غير ما ألفنا ، فتقع إحدى الحادثتين ولا تصحبها الأخرى ؟

يقول الفزالى وهيوم ، كلا ، ليس محالاً عند العقل فما يزال العقل يجيز استقلال أحدهما عن الأخرى ، رغم ما قد تعودناه فيها من تلازم لم ينقطع فى الحالات الماضية وهو قول لا يقرهما عليه فلاسفة آخرون ، كما لا يقرهما عليه الإدراك الفطرى عند عامة الناس - لأن الفلاسفة وعامة

الناس جميعاً يرون أن في الحوادث أو الأشياء قوة سببية من شأنها أن تستحدث ، أو أشياء تابعة حتماً ، ولا استثناء لتبعيتها في مستقبل كما لم يكن لتبعيتها استثناء في حاضر أو ماض ...

أما الغزالي وهيوم فيذهبان الى القول بأن لكل حادثة استقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى. وما الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة وأخرى لاحقة الاعادة تعودناها لا شأن لها بطبيعة الأشياء نفسها ، ومن ثم جاز عندهما أن يأتي ظرف تحدث فيه أولاهما ولا تعقبها الأخرى . وأود أن ألفت نظر القارئ الى أن المسألة ليست مجرد لجاجة في الجدل بغير حاصل ، بل هي مسألة تمس بناء العلم في صميمه . لأنه اذا ما اخذنا بوجهة النظر هذه كان معناها أن قوانين العلوم قائمة على احتمال الصدق لا على يقينه ، اذ لو أردنا لتلك القوانين صدقاً يقيناً للزم أن نجعل الرابطة السببية بين الظواهر والأشياء والحوادث أمراً محتوماً يقع في المستقبل كما وقع في الماضي بغير أدنى ريب في ذلك ... » (١) .

* * *

وللتوضيح نقول ان الليل يعقب النهار ، والنهار يعقب الليل بلا توقف ، مهما بلغ الأمر من مدة الليل أو مدة النهار في بعض المناطق بحسب موقعها من خطوط الطول أو العرض ، ولكن يتعذر مع ذلك القول بأن أحدهما يصح أن يعتبر سبباً في حدوث الآخر ، بل هما معاً ناجمان من حركة مشتركة هي دوران الأرض حول نفسها .

فمن المتصور اذا ما وقفت حركة الأرض حول نفسها ان يكون في بعض المناطق ليل دائم لا يعقبه نهار ، أو نهار دائم لا يعقبه ليل . فالرابطة بين الاثنين ليست بالمرّة رابطة سببية طبيعية بل هي فحسب رابطة تتابع طبيعي .

أما في العلاقة بين المرض وأسبابه ، والصحة وأسبابها ، والحرية وأسبابها ، والحضارة وأسبابها ، والمعرفة وأسبابها ... فان الأمر جد مختلف ، حيث تدور العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . وظواهر الوجود لا تعرف في الواقع أبداً علة واحدة ولا معلولاً واحداً ، بل مجموعات متشابكة غير قابلة لأي حصر من العلل والمعلولات . واجتماع العلل كلها لازم لحدوث هذه المعلولات بحيث اذا تخلف أحدها فقط فان هذا التخلف ينفي حدوث مجموعة المعلولات المرتبطة به .

ويصدق ذلك حتى على الانسان بوصفه ظاهرة طبيعية في كل صور

(١) عن - العقول واللامعقول في تراثنا الفكري - للدكتور زكي نجيب محمود

نشاطه الواعى وغير الواعى ، والأخلاقي وغير الأخلاقي . وفى كل وظائفه العضوية ، والنفسية ، والروحية ، إذا ما صح إمكان الفصل بين النفس والروح وهو ما لا نسلم به أبداً ، كما لا نسلم أبداً بإمكان الفصل بين الروح والعقل .

فالإنسان فى النهاية مجموعة لا تحصى من العلل التى ترجع الى الوراء الى ما لا نهاية ، وتتفاعل نحو الأمام الى ما لا نهاية . هذا إذا صح إمكان الفصل بين الوراء والأمام وهو ما لا نسلم به أيضاً ، لأن حقائق الوجود ، وطبيعة السببية ، وسببية الطبيعة ، أمور تتعارض مع إمكان الفصل ، كما تتعارض بنفس المقدار مع إمكان الفصل بين اعتبارات الزمان واعتبارات المكان . أو مع إمكان الفصل بين العوامل التى تقع من داخل الذات الإنسانية والعوامل التى تقع من خارجها ، فالكُل وحدة مترابطة متماسكة ، لا تعرف التفكك الا عند رغبة التحليل الجزئى للايضاح أو للمواجهة ، حيث قد تقتضى هذه الرغبة الوقوف فحسب عند الأسباب القريبة أو المباشرة ، واستبعاد الأسباب البعيدة أو غير المباشرة ولو بصفة مؤقتة أو محض صناعية لتحقيق هدف معين محدود .

وقل مثل ذلك أيضاً عن الصلة بين البذرة والنبت ، والنبت والشجرة ، والشجرة والثمرة . بل أيضاً عن الصلة بين العالم المشهود وغير المشهود فهى كالصلة بين الإنسان وظله على الأرض ، أو بين الإنسان وظله فى المرآة ، أو بين عقل الإنسان وآثاره فى السلوك الروحى أو المادى .

* * *

ويقول الدكتور زكى نجيب محمود فى مقام المقارنة بين مفهومى السببية عند الغزالى وعند هيوم أن فكرة السببية عند هيوم « لا ترتد الا الى أسس سيكولوجية فى تكوين الإنسان وطرائق ادراكه للأشياء ، بحيث اذا شاهد شيئين وقد تلازما فى الوقوع سارع الى ربطهما معاً برابطة سببية . أقول انه بينما وقف هيوم عند هذا الحد من تحليل الفكرة جاوز الغزالى هذا الحد وأضاف ما يفيد بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديراً من الله أن تجيء الأشياء المقترنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقترنة دائماً ، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم ، وعندئذ قد ترى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق بها قطعة الورق ، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر فى الأرجاء نور .

بهذه الاضافة التى أضافها الغزالى الى رد الرابطة السببية الى عادات سيكولوجية عند الإنسان ، يزول من أساسه التشابه الحقيقى بينه

وبين هيوم ، ويصبح كل من الرجلين طرازا وحده ، وذلك لأنه بينما يمكن النظر الى تحليل هيوم للسببية على أنه في الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمى نرى تحليل الغزالى للسببية مبطلا لفكرة القانون العلمى من جذورها .

ففى حالة هيوم نستطيع القول - بناء على تحليله للسببية - ان أى قانون علمى ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ، ما هو فى أساسه إلا أن يكون فى تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدناه منها ، فبات مرجحاً لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب فى المستقبل ...

فعند الغزالى قد دخل فى الموقف عامل آخر هو « تقدير الله » وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر فى ادراكنا كافياً وحده لاستخراج لانفسنا منه قانوناً من قوانين الطبيعة ، اذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل ...

الذى يهمنى بيانه فى هذا السياق ، هو أن الغزالى بعدد أن أقام منهجاً عقلياً يسلكه بين أصحاب النظر العقلى ، لم يرد أو لم يستطع أن يطبق هذا المنهج فى أى من كتبه ، أو أن يلتزمه فى أى من الموضوعات التى تعرض لبحثها . فواء عقلة كان هنالك الايمان الدينى ، فاذا جاءه العقل بما لا يصدىم هذا الايمان ، فيها ، والا فليتنكر للعقل وما جاء به تنكراً يبدىه بالفعل وان لم يذكره بالقول الصريح .

على أننا نعى بهذا مضماراً يكون فيه العقل مدار النظر ، لأن الغزالى كما نعرف قد اعترف بأن للعقل حدوده التى يعجز بعدها عن النظر . وذلك عندما يكون الهدف هو معرفة الحق الذى هو الله سبحانه ، فعندئذ تكون لنا وسيلة ادراكية أخرى هى الحدس الصوفى . وليس موضع مؤاخذتنا له هو أنه قد جعل للعقل مجالاً وللحدس مجالاً ، بل هو أنه فى المجال الواحد الذى يكون فيه للعقل - كتحويل فكرة السببية - نراه لا يلتزم منطق العقل وحده بغض النظر عن نتائجها ... » (١) .

وهذا النقد فى محله من زاوية أن الايمان بوجود اله عاقل مدبر للكون ، ومتحكم فى الأسباب ونتائجها ، لا يتطلب ابداً أن نعتبره سبباً قائماً بذاته متعارضاً مع باقى الأسباب ، وكفيلاً بإبطال مفعولها أو مفعول بعضها اذا شاء لأن هذا النظر لا يلتئم - بالأقل - مع وجوب النظر الى

الكون بكل أسبابه ومسبباته كوحدة مترابطة متناسقة يحكمها عقل كلى ، واحد ، أزلى ، يسمو على مداركنا بما يتجاوز كل قياس .

ولذا كان المؤلف على حق فيما لاحظته من « أن تحليل الغزالي للسببية تحليل مبطل لفكرة القانون العلمى من جذورها » . والنظر الى كل ظواهر الحياة يؤكد لنا تماماً صحة فكرة القانون العلمى المضطرب الذى لا يقف مفعوله الا ليبداً مفعول قانون آخر متوافق معه ، أو معارض له . والله يحكم الكون عن طريق هذه القوانين الموضوعية المترابطة ، لا عن طريق الاهواء المنفردة ، أو النزوات المتقلبة التى قد يتصف بها أى حاكم أرضى مستبد وتنزه عنها الله تعالى .

ومن هنا تصح دراسة كل ظواهر الوجود عن طريق دراسة السببية الطبيعية ، ولكن الوصول الى الاحاطة بجميع الاسباب امر محال ، لأن عقل الانسان لا بد أن يقف فى وصوله الى الاسباب الفاعلة الى حد محدود ، أخذ فى الاتساع التدريجى ، بمقدار تقدم المعرفة ، لكنه فى النهاية محدود بحدود مغلقة ، بل مغرطة فى اغلاقها وضيقها .

ولا نعتقد أن الايمان بالله يصلح لأن يعفينا من التزام سبيل المنطق المترابط فيما قد يكتشفه العقل من اسباب صحيحة ، لأنه لا يوجد أى تعارض فى هذا الشأن بالذات بين العقل والايمان خصوصاً اذا عرفنا كيف نتجه بعواطفنا نحو اله موضوعى بعد الاتجاه اليه بوصفه الهاً شخصياً ، أو ذاتاً مثل ذواتنا ، ولا تختلف عنا الا من ناحية القدرة والديمومة (١) . وهذا هو الاتجاه الذى تسير فيه كل معطيات العلوم الحديثة ، سواء اكانت طبيعية كالفيزياء والكيمياء ، أم انسانية كالنفس والروح ، وكلها يثار فيها موضوع السببية الطبيعية على نفس النمط ، وان تباينت التطبيقات بطبيعة الحال .

أما عن الحداث الصوفى كوسيلة للادراك فنحن نسلم بالحدس تماماً ، وقد سلّم به ابرز فلاسفة هذا القرن وهو برجسون ، لكننا نرى أنه كالايمان سواء بسواء فى أنه ينبغى أن يكون خاضعاً للعقل بمعنى ارتباطه بمنهج المنطق المترابط ، والا فهو قد ينتهى بنا الى الشعوذة والى الخلط بين الحق والخرافة ، وهذا موضوع يطول شرحه ولا يتسع له بطبيعة الحال المقام الحالى (٢) .

العلوم الوضعية تعنى بالمسببات اكثر من الاسباب

وعلوم المادة تعنى - بحسب الاصل - بالمسببات اكثر من عنايتها

(١) للمزيد راجع ما ورد فى « مفصل الالمان روح لا جسد » طبعة رابطة . الجزء

الثالث س ١٥٠ - ١٦٢ ، ١٩٦ - ٢٠٤ .

(٢) للمزيد المرجع السابق . س ٢٥ - ٥٧ .

بالاسباب ، وتدرس المسببات بصرف النظر عن نجاحها او فشلها في الوصول الى الاسباب الصحيحة . وهى حتى ان وصلت الى الاسباب القريبة في بعض الأحيان فانها قلما تنجح في الوصول الى الاسباب البعيدة في غايتها الأخيرة . وهذه قد تعد حينئذ ادخل في دائرة نفوذ الفلسفة ، أو ما وراء الطبيعة ، منها في دائرة العلوم التى تقوم على الدراسات الوضعية . وهى في جميع الأحوال حقيقة كائنة ، مهما كان مدى التوفيق أو الاخفاق في الوصول اليها عن طريق العلم ، أو الفلسفة ، أو محض الاعتقاد .

فمثلا ان علم الفلك يقرر ان الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس طبقاً لنظام معين . ولكن عند تعليل هذا الدوران ينتقل الباحث من نطاق العلم الوضعى الى نطاق دائرة أخرى للبحث غير وضعية بالمرّة ، يمكن أن تدخل بسهولة في نطاق البحث فيما وراء المادة ، لأن هذه الطاقة الهائلة التى تتحكم في حركة الأرض ، وفي حركات سائر النجوم والكواكب والسدم والأفلاك ، طاقة - حتى وان أسندت الى ناموس الجاذبية - قطعاً غير مادية في طبيعتها الأخيرة ، ولا تمت بأية صلة الى القوانين المادية المعروفة .

ومثل ذلك يمكن ان يقال عن جل ظواهر الحياة ، ومنها اخطر هذه الظواهر قاطبة ، وهى ظاهرة التكاثر والنمو . فان علمى الحيوان والنبات يسجلان هذه الظاهرة وينسبانها الى قوانين معينة . وهذه القوانين لا يمكن أن يحيط بها العلمان احاطة تامة ، وقد يختلفان في بعضها ، وقد يعترفان بدور الارادة - ومن ورائها العقل - كقانون من ضمنها وقد لا يعترفان بها .

ولكن من المحقق ان وراء كل ظاهرة من ظواهر الحياة تعمل الارادة كقانون طبيعى من ضمن القوانين المحدثّة لها . وقد تكون الارادة سيدة لهذه القوانين أو مسودة بها ، لكنها مع ذلك حقيقة واقعة حتى وان تجاهلها عالم الحيوان أو النبات لأنه غير محتاج الى تحديد دورها بالضبط ما دام دورها ظاهراً ملموساً ، ولا يمكن أن يخضع للتحقيق أو للاختبار شأن سائر القوانين التى قد يعنى بتحقيقها وابتكارها .

لكن هذه القوانين الأخيرة لا تكاد تعلل شيئاً على الاطلاق ، بل انها أدنى الى أن تمثل هروباً من التعليل ، لمن يبحث عن تعليل أخير يروى الفيلسوف . فما الذى يدعو حبة القمح مثلاً الى أن تنبت في شكل سنابل تتخذ شكلاً معيناً وتسير في أطوار معينة من النمو ، وتعطى حبوباً كثيرة من نفس جنسها ... ؟ !

لا ريب أن وراء هذه الظاهرة « التافهة » التى تتكرر أمام حواسنا فى كل يوم وفى كل صقع حقائق تعبر عن ارادة عاقلة غامضة عنلا يمكن أن تمت الى التفاهة بأية صلة . وذلك خصوصاً لأن كل قوانين الحياة ، بل والمادة غير الحية أيضاً ، تمثل وحدة مترابطة ومتناسقة مع موسيقى الحياة التى تعزفها قدرة لا حدود لها .

فلا يوجد إذاً فى الحياة ما هو تافه سوى حكمنا القاصر على شئون هذه الحياة ، وسوى معلوماتنا الساذجة البدائية عن النتائج وعن أسبابها الصحيحة . وجهلنا بالأسباب أضخم من جهلنا بالنتائج بطبيعة الحال . وهذا الجهل بالاسباب الحقيقية الكائنة وراء الكثير من ظواهر الحياة من شأنه أن يضفى على بعض هذه الظواهر صفة المعجزات والخوارق . فالمعجزات أو الخوارق هى الأمور التى يتعذر تعليلها بالقوانين المعروفة ، وليس من الصحيح انها تمثل خرقاً لهذه القوانين ، ولكن الصحيح اننا لجهلنا أسبابها الصحيحة - نصفها بالخوارق والمعجزات .

وكثير من الظواهر الروحية - بل والنفسية أيضاً - (١) كان عدد من العلماء المقتنعين بصحته ، يصفه فى وقت من الأوقات بأنه خوارق لمجرد جهله بالقوانين المحدثة له ، ولا يزال عدد منهم يرفض الاقتناع بصحته لمجرد عجزه عن العثور على تعليل « مادي » معروف له . ولكن كلما ازدادت معلوماتنا عن القوانين الكامنة وراء هذه الظواهر كلما سهل الاقتناع بصحتها ، وسهل ترتيب النتائج المحتومة لهذا الاقتناع ، وكلما فقدت صفتها السابقة كخوارق أو كمعجزات .

ولا ريب أن العلم الوضعى يجهل لغاية الآن أخطر القوانين الخاصة بالروح وبالعقل وبنوع الصلة بينهما ، كما يجهل القوانين الخاصة بتحديد نوع الصلة أو الصلات بينهما وبين المادة الصلبة . وهذه القوانين الأخيرة يعد اصدق تعبير لها هو قوانين الحياة بما فيها قوانين التكاثر والنمو ، التى لا تكاد تختلف فى جوهرها عن الظواهر الروحية الفيزيائية والعقلية الا فى أن هذه الأخيرة أقل اضطراباً من الأولى ، لأنها فيما يبدو محكومة بعوامل عديدة أكثر دقة وغموضاً ، وأقرب اتصالاً بنواميس طبيعية تخرج عن دائرة تلك التى وصل العلم المادى لفاية الآن الى دراستها وتأصيلها ، أو حتى تلك التى يمكن أن يصل اليها فى المستقبل القريب .

وهذه النواميس كلها ، ما وصل اليه العلم منها وما لم يصل

(١) مثل التنويم المغنطيسى ، وانتقال الأفكار Telepathy ، والعلاج بالايحاء .

(م ٨ - فى التفسير والتخير)

بعد ، تؤكد قاعدة وجوب ارتباط المسببات بأسبابها القريبة والبعيدة معاً ، كما تؤكد دور الإرادة بوصفها حقيقة شاملة كبرى ، فلا تعد إرادة الإنسان العاجز إزاءها الا قبساً ضئيلاً جداً - ومتراوحاً في أثره وفي قوته - بجانب شمس هائلة لا يعرف العلم لها حدوداً ، ولا يرى منها الا انعكاسات باهتة جداً .

السببية جوانب رياضية

وفي ظل الحقائق العلمية الحديثة عن معنى الوجود ، وتداخل الزمان والمكان ، يمكن أن تتفتح آفاق رياضية جديدة للبحث في السببية ، وتظهر عناصر جديدة في هذا البحث غير عناصر معلوماتنا الراهنة المحدودة عن النواميس الطبيعية . وهذا كله ينبغي أن يجبر الباحث الى متاهات عويصة متصلة بالرياضة الحديثة ، وبوجه خاص ببعض المعادلات التي انتهت بحسب رأى أينشتين الى القول بأن الأحداث التي تبدو لنا مستقبلة تتحقق مقدماً بصورة ما على مستوى معين من الوجود . بمعنى أن أحداث المستقبل في تقديره مرتبطة بخطوط الحاضر التي هي في نفس الوقت امتداد محتوم وطبيعي لخطوط الماضي .

ولا يمكن أن يتسع المقام الحالى بطبيعة الحال لذلك كله ، ولا للخوض في بعض المعادلات من ناحية صلتها بمعانى الزمان والمكان . وانما يكفي أن نذكر للقارئ أن معنى الزمان - ومثله المكان - نسبي ، وأن أوصاف الماضي والحاضر والمستقبل أوصاف حسية تنبع من حواسنا الخاصة ، ولا صلة لها بناموس الطبيعة غير المحدود من ناحية الزمان ، كما هو غير محدود من ناحية المكان (١) .

فناموس الطبيعة العام يحيا دوماً في احساس بالحاضر الأزلى أو ما هو في حكم الحاضر بالنسبة لاحساسنا النسبي بالزمان . فاذا ما قيل أن خطوط « المستقبل » مرسومة في كتاب الطبيعة الخالد ، وإذا اثبت ذلك بمعادلات رياضية صحيحة فلا يعنى ذلك أكثر من اثبات رابطة السببية ، أو ارتباط العلة بالمعلول بين الماضي والحاضر ، وبين الحاضر والمستقبل عن طريق معادلات الرياضة ، بعد أن وصلت الفلسفة الى هذه الحقيقة عن طريق المنطق ، والحكمة عن طريق الإلهام ، وعرفها الإنسان من قديم مرتبطة بمصير روحه الخالدة تحت وصف قانون السببية ، أو الفعل ورد الفعل ، أو قانون « الكارما » بحسب التعبير السائد عند الثيوصوفيين .

(١) للمزيد راجع ما ورد في « الفصل » الجزء الثاني من ٣٤٥ - ٣٥٤ .

ولا يعنى ذلك أيضاً سوى اثبات أن الطبيعة تحيا دائماً في « حاضرها الخالد » الذى يطوى بذاته صفحات ماضيها ومستقبلها ، وكأنها في كتاب مطبوع مقدماً ، ومعد لأن يفهمه العقل تدريجياً كلمة فكلمة وجيلاً بعد جيل ، فالطبيعة تحيا في حاضرها الخالد هذا كما تحيا في مكانها غير المحدود .

وذلك كله يقتضى أيضاً استبعاد فلسفة القدرية المطلقة أو الحتمية التى ليس لها الآن من سند علمى ولا رياضى ، لاستبقاء الاعتقاد بالمصير المرسوم لمستقبلنا المرهون بأعمال حاضرننا وماضيئنا ، والذى لا يعنى أكثر من أن مستقبلنا مصنوع بحاضرننا وبماضيئنا ، ومفروس بجذوره فيهما كغرس النبات فى تربته التى يستمد منها أسباب النعم والازدهار ، أو أسباب الدبول والانهيأر .

صلة هذا الموضوع بدراسة التنبؤ

وما دامت للسببية جوانب رياضية ، فان هذه الجوانب ينبغى أن تكون وثيقة صلة بدراسة ظاهرة التنبؤ ، وهى ظاهرة روحية أخضعت شأنها شأن سائر الظواهر الروحية الأخرى - لدراسات رياضية . على أنه ينبغى فى مواجهة ظاهرة كهذه التمييز بين وجهين مختلفين تماماً « للتنبؤ » أو لمحاولة « التنبؤ » :

الوجه الأول : التنبؤ من الوجهة الخاصة ، وهو محاولة استطلاع أسرار المستقبل للتصرف فى ضوء هذا الاستطلاع ، وهذه مغامرة لا انصح أنساناً بها ، لأن هذا الاستطلاع كثيراً ما يكون خاطئاً ومضلاً ، وكثيراً ما كان سبباً فى حدوث أضرار حقيقية بمن يتصورون أن من الصواب وضع خطط محددة لمستقلهم فى ضوء التنبؤات أياً كان نوعها أو مصدرها .

الوجه الثانى : دراسة التنبؤ من وجهة عامة أى تحقيق مدى احتمال صحة بعض التنبؤات بالأساليب العلمية والرياضية وهذا أمر مختلف تماماً عن سابقه ، لأن أمثال هذه الدراسات التى تقوم بها الجهات المعنية بالبحث الروحى تلقى ولا ريب أضواء ساطعة على أمور كثيرة لا يمكن أن يستغنى « علم الانسان » عن التعرض لها ومنها :

أولاً : مدى تأثير ناموس العلية الطبيعية فى الربط بين أحداث الحاضر ونتائجها فى المستقبل .

ثانياً : مدى تمتع الانسان بحرية الاختيار ، وأثر ممارسة هذه الحرية فى تسلسل أحداث الحياة فى الروح والمادة .

ثالثاً : مدى حيازة بعض الأشخاص على ملكات روحية قد تمكنهم - أو لا تمكنهم - من الانباء الصحيح عن بعض أحداث المستقبل ، ومدى تداخل الصدفة في هذا الانباء الصحيح أو الخاطئ .

رابعاً : مدى صلة هذه الملكات بالاشعور ، أو بالعقل الباطن للانسان بعنصره الأسمى والأدنى ، وبالتالي محاولة لقاء أضواء جديدة على الصلة بين الشعور والاشعور ، ومع مراعاة أن تحديد هذه الصلة لايزال لغاية الآن من أعوص مشكلات علمى النفس والروح معاً .

خامساً : مفهوم الزمان والمكان في الطبيعة ، وصلة هذا المفهوم بأمور كثيرة منها : اتساع الفضاء ، ونظرية النسبية ، والبعد الرابع ، وبوجه عام بعض معادلات الرياضيات ، ناهيك حتى بفهم بعض أسرار العقل ، والالهام ، والتطور .

سادساً : ثم أن التنبؤ سواء أكان بأحداث الحاضر (في مكان بعيد) premonitions, precognitions أم بأحداث المستقبل ، ذو صلة وثيقة بموضوعات روحية كثيرة منها : الأحلام ، والطرح الروحي ، وقياس الأثر الروحي « السيكومتري » Psychometry ، والشفافية بكل صورها ، والتنويم المغناطيسي ، والتلبائي أو التخاطر ، والالهام ، والتصوف (إذا ما أردنا أن نعتبره ظاهرة روحية قائمة بذاتها) ، والعقائد ... الخ .

سابعاً : ولا ريب أن هذه الاعتبارات مجتمعة تبين مدى أهمية دراسة التنبؤ بالأسلوب الرياضى كوسيلة للوصول الى تحديد أصح مما مضى من علاقة الانسان بالكون الذى يتعامل معه والظواهر التى تمر به . ولا ريب أنه يرجع الى أمثال هذه الدراسات وحدها الفضل في تفويض أركان الفلسفة المادية في الوجود التى كانت قد استحوذت على الأئمة في الغرب استحواذاً تاماً قبل تقدم أمثال هذه الدراسات الهامة عن الانسان والكون .

ثم أخذت هذه الفلسفة المادية في التراجع - التدريجى البطيء - عندما أدرك الدارسون العلميون لظواهر الروح أنها تخفى حقائق خطيرة عن وجود مملكة أرحب للانسان من مملكة المادة والزمن وهى مملكة الروح . وأن الفلسفة لاينبغى بعد الآن أن تعتقل نفسها طواعية وراء قضبان حديدية هى من صنع مبادئها الخاصة التى تعزلها عن حقائق الوجود ، وتلقى حجاباً كثيفاً على تلك الحقائق ، التى قد يراها - عن طريق الفطرة وحدها - الانسان الأمى أو الجاهل ، ويتعاسى عنها - في أصرار غريب - المفكر المتعجل أوالفيلسوف النظرى . أو قد يجد أن من

واجبه أن يتعامى عنها حتى يكون « مفكراً » أو « فيلسوفاً » في نظر الناس ، وربما في نظر نفسه أيضاً !!

هذا وقد تعرضت في مناسبات عديدة من « الفصل » لبعض البيانات القديمة والحديثة المتصلة بموضوع التنبؤات بأمور مستقبلية ، أو حاضرة لكنها وقعت في مكان بعيد عن تناول الحواس المادية لصاحبها ، أو عن طريق كائنات غير متجسدة (١) .

أسباب الطبيعة غير محدودة

وقانون القوانين في تعيين دور الارادة وترتيب آثار نشاطها هو قانون السببية ، أو ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً محتوماً . وأسباب أية حادثة - مهما بدت ضئيلة في مظهرها الخارجي - متعددة حتماً تعدداً لانهاية له ، وعريقة في القدم أيضاً عراقاً لانهاية لها ، ولا يمكن أن يحيط بها كلها سوى العقل الأعظم ممثلاً في هذه الارادة الشاملة التي شاءت خلق الكون على هذا النحو ، وتسلسل أحداثه عن طريق الارتباط المحتوم بين المسببات والأسباب . ولكن تعذر الوصول اليها لا ينفي أنها موجودة وأنها ترتب آثارها المحتملة ولو جيلاً بعد جيل .

ومن هنا يجيء الاحساس الدفين عند سواد المتدينين في كل دين بصحة القدرية المطلقة ، ويبدو هذا الاحساس قوياً مبروراً في أسانيده حتى ليبلغ عندهم مرتبة اليقين . ولكننا لو أدخلنا في الاعتبار أن بين هذه الأسباب المتعددة العريقة في القدم يجب أن نحسب حساب دور ارادة الانسان أى ارادة ذاته العريقة الموقلة في القدم كحقيقة كونية لازمة لتحقيق عدالة سير الأحداث ، ثم لتحقيق تطور هذه الارادة في طريق النضج نحو الأحسن والأكمل ، لظهر لنا دور حرية الاختيار واضحاً فعلاً بوصفها قانوناً طبيعياً من ضمن سائر القوانين الطبيعية . ومن هنا أيضاً تبرز علة الاحساس الدفين بالاختيار المطلق للانسان في تصرفاته عند القائلين به .

فالخلاف كما ترى هو - فحسب - في الزاوية التي ينظر كل اتجاه منهما الى هذا الموضوع الدقيق ، وهو موقف الانسان من التسيير أو التخيير . أما الحقيقة نفسها في هذا الشأن فهي - كما هي الحال

(١) راجع ما ورد في الجزء الاول من « الفصل » ص ٦١ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٤٦٧ ،

٦٨٧ ، ٦٩٨ ، ٧١١ ، ٩٢٣ - ٩٢٦ ، ٩٤٠ ، ٩٥٠ ، ٩٥٥ ، ٩٨٨ - ٩٩١ .

وفي الجزء الثاني ص ٣٢٧ - ٣٤١ ، ٣٤٥ - ٣٧٠ .

في سائر الحقائق الكونية - في موقع وسط بين كل اتجاهين متطرفين في فهم الأمور ، أو بالأدق هي عبارة عن تركيب من التسيير والتخير معاً ، وطبقاً للنظر الصحيح .

وهذا التركيب من التسيير والتخير ينظم علاقة الإرادة الانسانية بهذا الكون الذي تعمل فيه ، وهو يركز على الاقتناع بالنواميس الطبيعية كحقيقة كونية كائنة وراء الإرادة الانسانية في شتى نوازعها ، شأنها في ذلك شأن القوانين الوضعية الكائنة وراء تنظيم علاقة الإرادة الانسانية بسائر الأحداث التي قد ترتبط بها . والقياس طبعاً مع فارق هائل ، وهو أن خرق القوانين الوضعية قد يكون متيسراً في كثير من الأحوال بل ربما يفيد صاحبه في بعض الأحيان ، وقد لا يرتب هذا الخرق أثراً ظاهراً ، حين أن خرق قوانين الطبيعة عن طريق توجيه هذه الإرادة توجيهها خاطئاً يرتب أثره الضار المحتوم على المدى القريب والبعيد ، ومشكلة المشكلات هي في تعيين أين الخطأ وأين الصواب في نوازع هذه الإرادة ؟! ... وفي هذا التعيين يلعب الاعتقاد ، مع المعرفة ، مع التقاليد ، مع نضج الفطرة ، مع نمو العقل أدواراً متفاوتة في توجيه نوازع الإرادة نحو الصواب أو نحو الخطأ . أو بالأدق نحو الاتساق الصحيح مع نواميس الطبيعة الحكيمة ، أو نحو انتفاء هذا الاتساق انتفاء تاماً أو جزئياً .

المبحث الثاني

السببية الطبيعية كنواميس خلقية

ان اكتشاف الارتباط الخلقى الطبيعي بين الأسباب ومسبباتها لا يصح أن يعزى الى العلم الحديث ، وان كان العلم الحديث قد كشف عن بعض تطبيقاته بطريقة موضوعية مترابطة . فمما لا ريب فيه أن عقيدة الثواب والعقاب نابعة من الاقتناع بوجود هذا الارتباط ، وعقيدة الثواب والعقاب عريقة جداً ، وهي وثيقة الصلة بفلسفة التسيير والتخير .

ولا يمكن أن يخلو اعتقاد ديني من جوانب شتى للكلام في موضوعات الثواب والعقاب والتسيير والتخير ، ولكن عنايتي موجهة - بوجه خاص - الى الجوانب الوضعية كما قلت لا الى الجوانب العقيدية ، هذا ولو أنني أرى أن الخلاف ليس ضخماً بين هذه الجوانب وتلك ، وأنه في طريق اللويان التدريجي ، بل وأنه الى زوال محتوم بعد امد طويل أو قصير بفضل تقدم الانسان في العلم والعرفان (١) .

(١) لمزيد راجع ما ورد في « الفصل » الجزء الأول ص ١٤١ - ١٤٦ .

فمثلا يقع هذا الارتباط في الأساس من الديانة الهندية ، وما اقيم عليها من فلسفات شتى ، مثل فلسفة المدرسة الرومانتيكية في المانيا ورائدها فريدرش اشليجل الذى رأى في حكمة الهند أسمى تحقيق للمثل الأعلى الذى تنشده الحركة الرومانتيكية . هذا وان كان تأثير حكمة الهند في هذا الشأن تأثير عاطفى وجدانى أكثر منه تأثير علمى ، لأن الكثير من جوانب الديانة الهندية يرتدى صورة غامضة غير علمية .

وما يصدق في هذا الشأن على فلسفة الديانة الهندية يصدق على فلسفات الديانات الأخرى بوجه عام ، وبصور تتراوح في مداها . ويصدق بالتبعية على الفلسفة الثيوصوفية ، لأنها ولو أنها تحاول أن ترتدى رداءً علمياً مستمداً في جوهره من نتائج بحوث العلم الروحي الحديث إلا أن تأثيرها بالديانة الهندية - خصوصاً القديمة - لا يزال أقوى جانباً وأوضح أثراً ، مما يتعدى معه تماماً أن نضفى عليها وصف « الفلسفة العلمية » ، التى ينبغى أن تؤسس - في جميع أجزائها - على حقائق عملية وضعية ، وأن تتسم بالوضوح وبالترابط التام بين بعض أجزائها والبعض الآخر ، هذا بالإضافة الى توافر هذا الترابط بينها وبين باقى حقائق العلوم الأخرى ، وأخصها في هذا المقام علوم النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .

وهذا الارتباط بين المقدمات والنتائج يعبر عنه في الأخلاق بالجزاء من جنس العمل ، أو بقانون « ما تزرع إياه تحصد أيضاً » . ونحن نزرع ونعمل بعقولنا أكثر بكثير مما نزرع ونعمل بأيدينا ، فعقولنا لا تتوقف عن التفكير لحظة واحدة ، لا في اليقظة ولا في النوم ، لا في الحياة ولا في الموت أيضاً . وهى أبداً تزرع الشر كما تزرع الخير ، وتحصد الشر كما تحصد الخير . بل أن أفكار النهار قد نحصد منها أحلام الليل ، وأحلام الليل قد نحصد منها متاعب النهار ! ..

فنحن حتى في أحلامنا نفكر بغير توقف ، ونرى صوراً لأفكارنا قد تبدوا لناحية ملموسة حتى وإن كانت غير مترابطة ولا منطق لها في ظاهرها ، لكن لا بد أن وراءها منطقاً مجهولاً ورباطاً خفياً . ومادامنا نفكر فنحن عرضة لأن نصيب ولأن نخطئ حتى في أضغاث أحلامنا ، ولا يضيع في ناموس الطبيعة شيء ولو كان من هواجس العقل ووساوسه ، وهذا من شأنه أن يجعلنا رقباء حتى على هواجسنا ووساوسنا .. ومن باب أولى على نشاطنا العلى وسلوكنا الإيجابى وهو الهدف النهائى من أى مبدأ خلقى صحيح .

فما لم نراقب أنفسنا بأنفسنا في أفكارنا وأعمالنا نستراقبنا -

بعدل وحكمة - نواميس الطبيعة التى لا يفلت منها شيء على الإطلاق ،
والتي لا تعرف الفوضى ولا تعترف بها . فالفوضى من تقديرنا وفي مقدورنا
نحن لكنها ليست في تقدير هذه الطبيعة الحكيمة ولا في مقدورها ...
هذه الطبيعة التى هى سيدة العقل والمادة ، والزرع والحصاد ، والبقاء
والفناء ، أو بالأدق ما قد يبدو في حكم الفناء لحواسنا القاصرة ولأوهامنا
الجوفاء .

فهذه الطبيعة العجيبة لاتهدر خطأ ولا صواباً ، وليس فيها موضع
لتفاضل ولا لاهمال ، وحكمها على الخطأ والصواب أصدق بمراحل كثيرة
من حكمنا وأعمق . وعقدة العقد في أى علم أو في أية فلسفة أو في أى
اعتقاد هى في تعبيد سبل الوصول الى تعرف سننها الصحيحة المفرطة
في عمقها وحكمتها ، تستوى في ذلك سننها في المادة مع سننها في العقل .
ويبدو أن سننها العقلية والروحية هى أقواها أثراً وأكثرها عمقاً ،
وبالتالى أصعبها في وصول وسائلنا القاصرة اليها وصولاً صحيحاً ، ولذا
كانت أحكامنا الروحية على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة غالباً بكل
صور الضعف والبطلان .

فكثيراً ما يقال لماذا يعطى القدر شخصاً ما مزايا كثيرة بغير حساب،
حين يسلب شخصاً آخر هذه المزايا بغير حساب أيضاً ؟ ! ... لماذا
يعطى هذا القدر انساناً معيناً المال والجاه حين يأخذ من آخر كل شيء
حتى نعمة الصحة والبصر بغير ذنب جناه ؟ ! ... ان أسئلة متعددة
مماثلة يمكن أن يثيرها الذهن العاجز وقد لا يجد في عجزه أى جواب
مقنع عنها ، ولكن الأمر المحقق هو أن السعادة ليست رهناً بالمال ولا
بالجاه ولا بالصحة ولا بالسلطان ، بل هى امر داخلى يتوقف على الحالة
الروحية أو ان شئنا الحالة الوجدانية التى هى مملكة السماء الحقنة
في الانسان .

وهذه الحالة الوجدانية متعددة العناصر تعدداً لا نهابة له ، وقد
يكون دور المال أو الجاه أو الصحة أو السلطان ضائعاً فيها كما تضيع
قطرات ماء قليلة في مياه بحر عريض . فالقدر قد يعطى شخصاً ما لا بغير
حساب فيما يبدو لنظرنا العاجز بل الكفيف ، وقد يأخذ من شخص
آخر صحته بغير حساب أيضاً ، ولكن الأمر المحقق هو أنه يعطيه في
النهاية مزايا هذه الحالة الوجدانية بحساب دقيق ويسلب آخر مزاياها
بحساب دقيق أيضاً .

والحساب في الحالين خاضع لنواميس طبيعية تحسن الحساب
وتقدر على أن تقيم موازنة حكيمة بين هذه العوامل وتلك بحيث لا ينال

أى إنسان نصيبه منها الا بجدارة ، والا لتحقيق هدف سام في الارتقاء
محكوم بنواميس ارتباط النتائج بمقدماتها القريبة والبعيدة ، حتى لبدو
قانون التطور والارتقاء نفسه قانوناً روحياً لا يمت بصلة صحيحة الى
المصادفة العمياء ، مهما بدا التطور محكوماً ببقاء الأقوى وتنازع البقاء ،
الا اذا فهمنا الأقوى هنا بمعنى الأصلح خلقياً وروحياً ، وليس بمعنى
الأصلح جثمانياً أو بيولوجياً . بل لعل كل الصلاحية البيولوجية للبقاء
ترجع في النهاية الى صلاحية خلقية روحية . هذا وقد عالجت
موضوع تطور الإنسان في كتاب عنوانه « التكوين الروحي وأسرار السلوك
بعد التحول من السبولوجى الى البلاواسيكولوجى » (١٩٨٢) (١) .

ومادامت السعادة الوجدانية هى الأمر الوحيد الذى يستحق
التعلق به والبحث عنه فلا ينبغي اذاً أن نعلم القدر وأن نهمه بالمعالة
الظلمة أحياناً وبالتسوية المفرطة أحياناً أخرى لغير سبب واضح . فأسباب
القدر قد لا يفصح عنها ولكنها حقيقية مهما كانت خافية علينا . ولاشبهة
رأها ما دمنا نرى بأعيننا أن لكل سبب في الوجود نتيجته المحتومة ،
ولكل نتيجة أسبها الضرورية القريبة والبعيدة ، وأن وراء كل ألم خطأ
محتوماً ، كما أن وراء كل خطأ ألماً محتوماً .

للفقران مكانه في نواميس الطبيعة

وهنا من حق العقل أن يتساءل : ولكن هل كل خطأ سابق يصلحه
حتماً ألم لاحق ؟ الا يوجد مكان للفقران ؟ ولم نصف الله بأنه غفور ورحيم
اذا كانت نواميسه تقتضينا من الألم بقدر ما وقعنا فيه من الخطأ ؟ ! ..
والجواب أن المفكرة حقيقة كونية لا تثير عندي شبهة كما لا يثيرها قانون
« الجزاء من جنس العمل » .. فان معنى الفقران هو أن وجدان الإنسان
يدين نفسه بنفسه عن طريق هذه النواميس الطبيعية ، ويفر لنفسه
بنفسه عن طريقها أيضاً . فهو يدين نفسه عند الخطأ ، ويفر لنفسه
عند الندم واصلاح نتائج هذا الخطأ .

وهو في الحالين حر مقيد في وقت واحد ، فهو حر بقدر ما يملك
من خيار بين الخطأ والصواب ، وهو مقيد بأن يحصد ثمرة ما زرعه من
خطأ أو صواب .. وهكذا يبدو الفقران بهذا المعنى المحدود متسقاً مع
مذهبين قد يبدوان متعارضين بغير تعارض حقيقى وهما مذهب الحرية
والجبرية على ما سنعود اليه في حينه . فكلما اتجه ضمير الإنسان الى
الندم على أفعاله عند عدم اتساقها مع نواميس الحياة الخلقية ، كلما
كان له أن يؤمل في الوصول الى مزيد من التناسق الصحيح معها ولو في

بعض تصرفاته ، وبالتالي الى مزيد من السعادة الروحية ومن الارتقاء في وقت واحد وهذه هي أقوى صور الففران التي قد يتطلع اليها وجدان أى انسان .

والتناسق الصحيح مع هذه القوانين الخلقية الطبيعية ليس امراً سهلاً ، لأنه يتوقف على مدى تناسق الشخصية . ولعل هذا التناسق هو الذى عبر عنه أفلاطون « بالوحدة » . فهو يرى أن الانسان مكون من عنصرين : أولهما الجسد بمطالبه الكثيرة ، وثانيهما النفس بملكاتها المتعددة . ومن واجب الانسان أن يخضع الجسد للنفس ، لا النفس للجسد ، وأن يخضع ملكات النفس الى العقل لآته وحده قادر على أن يوحد بينهما ، أو بالأدق أن يوفر لهما التناسق الذى يحقق العدالة وينشر الخير . وتحقيق هذا التناسق من أهم ما تستهدفه فلسفة أفلاطون الخلقية سواء من ناحية نظريته الى الفضيلة ، أم من ناحية نظريته الى السعادة ، وهى الأمر الذى يعينى هنا لأن الففران معناه السعادة وانتفاء معناه التعاسة .

فهذا الففران لايجىء جزافاً ، بل هو محكوم بنواميس الطبيعة التى فى نطاقها تعمل الارادة ومن ورائها العقل . وهذه القوانين تعطى الففران للانسان الحكيم الذى يقرن - بحسب أفلاطون - الفكر بالعمل ، ومثال الخير بفعل الخير . وهو الذى يفهم ما فى الحياة من شر وخير فيتخذ لنفسه منهجاً يبعده عن الشر ويقربه الى الخير « ونظرة أفلاطون فى الخير باعتباره فضيلة تتفق مع نظريته اليه باعتباره سعادة . بل ان الحكمة عنده لا تتحقق الا اذا ربطنا الفضيلة بالسعادة .. والسعادة لا تستقى قيمتها من ذاتها ، بل باتحادها مع العقل . والذكاء وحده لا يكفى لكى نحصل على السعادة ، لأن الحياة بحسب العلم والذكاء خالية من العاطفة ، والسعادة لا تتحقق الا بالعاطفة والشعور ، والسعادة اذن فى الجمع بين اللذة والعقل ، والتأليف بينهما بنسب متزنة » (١) .

ماذا يقول بسكال ؟

فى هذا الشأن يتحدث أيضاً الفيلسوف بليز بسكال قائلاً عن دور نعمة الله فى هذا الشأن انه لا محل للقول « بقيام تناقض بين حرية الانسان الكاملة ونعمة الله الكاملة الفعالة » ، لأن ذلك الاعتراض قائم على ادعاء فهم سر النعمة وسر فعلها ، وهو سر من أسرار الله المحجوبة عن الانسان . وان

(١) عن « مقدمة فى الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هوبدى ص ٢٣٩ .

كانت النعمة مظهرا من مظاهر المحبة الالهية ، وكانت المحبة حقيقة الدين الكبرى فأمر غير مقبول أن نقيّمها على فهمنا المحدود واعتباراتنا الإنسانية . وعلينا أن نقبل أن الله قادر بقدرته الفائقة ومحبته الفائقة على التأثير في الإنسان وتوجيهه نحو الخير دون اعدام حريته واختياره في شيء ، علينا أن نقرر ذلك ونقبله وان كنا عاجزين عن فهمه .

وقد رأينا سان سيران يقول ان النعمة قادرة على الربط بين الأضداد . فان كان هناك تناقض في الظاهر بين قدرة الله السامية وإرادة الإنسان الحرة ، فالنعمة وحدها أو المحبة وحدها ، وهى والنعمة شيء واحد ، قادرة على الربط بينهما بحيث تبقى حرية الإنسان كاملة ويبقى خضوعه لله كاملا (١)

وإذا كان هذا القول يصدق على نعم الله الجمة فهو يصدق أيضا على أعظم النعم كلها ، وهى نعمة الغفران التى تنتشل الإنسان من وهدة خطايه وآلامه ، الى هدوء لا يعادله أى هدوء آخر ، الا وهو هدوء النفس لمحض احساسها بنعمة الله التى تتمثل فى محبته وغفرانه ، بعد ما تبدو موصدة كل ابواب المحبة والغفران ، وتبدو عاجزة كل جهود المخلصين والأقربين ، لأنها محكومة بدورها بنواميس الله الخلقية التى تحكم الروح فى علاقتها بنفسها ، وبالكون ، وبالأخرين .

والحصول على نعمة غفران الآخرين قد يكون أمرا صعب المثل . وأيسر منه بكثير الحصول على غفران الله ، وليس كذلك حصول الإنسان على أن يغفر لنفسه بنفسه ، اذا كان على أية درجة من يقظة الضمير .

وكل محفل نفسانى يعلم ان تعذيب الإنسان لنفسه من اخطار الأدواء قاطبة وأعصاها على العلاج . وأنه يحتاج الى اقرار صادق بالذنب ، ثم التماس صادق للتحرر من ربقة تائب الضمير ، والمحكمة المستمرة للذات التى قد لا تتوقف فى ليل ، ولا فى نهار ، ولا تريد أن تتراجع فى يقظة ولا فى نوم ، ولا أن تنتهى فى حياة ولا فى موت .

وليست أخطر الذنوب هى التى تسبب تائب الضمير والتعذيب المستمر للذات ، بل قد تكون اتفهما . وقد تكون تلك الذنوب كلها محض وهم من صنع افراط فى الحساسية أو نمو زائد فى الحاسة الخلقية ... نعم فان الحاسة الخلقية كما هى عرضة للتراجع الى حد « الجنون الخلقى » الذى يدفع صاحبه الى العدوان على حقوق الآخرين ، عرضة

(١) من كتاب « يسكال » للدكتور نجيب بلدى ص ١٠٧ .

لنمو الى حد التعذيب الخلقى الذى يدفعه الى العدوان على حقوق نفسه ، واعتبارها ظلماً وعدواناً من الأئمين .

ولذا فانه كما يلزم للانسان « انكار الذات » كنamos طبيعى يعصمه من التردى فى هاوية الرذيلة والعدوان ، يلزمه بنفس المقدار « الاحساس بالذات » كنamos آخر يعصمه من التردى فى هاوية الجنون وفى النهاية لا يوجد غير الغفران ملجأ للانسان من عدوانه على الآخرين ، وأيضاً من عدوانه على نفسه اذا ما أساء استخدام حريته فى الاختيار . وتستوى فى ذلك حرية السلوك مع حرية مجرد التفكير ولو كان سلبياً ، والشعور ولو كان مجرد خلجات ساكنة لم تخرج الى حيز التنفيذ .

وهذه الاعتبارات تدفع العقل الى الاقرار بوجود نواميس مطلقة للتناسق والعدالة ، نواميس وصفتها السيدة ه . ب . بلافاتسكى H. P. Blavatsky مؤسسة « الجمعية الشروصوفية » قائلة ان التناسق فى العالم الفيزيقي والرياضي الخاضع للحواس هو بعينه العدالة فى العالم الروحي ، لان العدالة تولد التناسق ، والظلم يولد التفكك ، والتفكك على المستوى الكونى يعنى الفوضى والدمار .

واذا كانت توجد لدى الانسان روح خالدة فانها ينبغى أن تكون فيها أيضاً عناصر الاتساق والعدالة ، ولو كانت فى حالة ساكنة ، فى صورة بلور . ولا تحتاج البلور الا لعنصر الوقت كيما تنمو تماماً (١) .

واذا نمت بلور الاتساق والعدالة فى الانسان فانها كفيلة بأن تصحح الكثير من عناصر تقديره للأمور . ونموها يتوقف على مدى تطور روحه ، كما يتوقف على هذا التطور حصوله على ما يتوق اليه من نسيان وغفران ، بعد امد طويل أو قصير .

وهكذا يبدو هذا الفهم لمعنى الغفران ليس متسقاً فحسب مع الفهم الصحيح لموضع الانسان الحقيقى من الحرية والجبرية ، ومن نواميس الاخلاق ، بل لموضعه من عدالة الله ، ولوقفه من ارادته الحرة ، ولوقف وجدانه من هذه العدالة ومن البحث المشروع عن طريق الندم الى الظفر بالغفران . وبالتالى بالسعادة الوجدانية . وهذا كله ان كان ينفى أمراً فهو الفهم الخاطيء للقدرية المطلقة ، بمعنى التعذيب المطلق أو الغفران المطلق بلا منطق ولا قيود .

(١) فى مؤلفها « ايريس بلا قناع » Isis Devoilée

ترجمة فرنسية بمعرفة ر . جاكمو ج ٢ ص ٥٥ . R. Jaquemot .

الفصل الثاني

السببية في التشريع الوضعي

رابطـة السببية - او ارتباط الاسباب والمسببات - مطلوبة لكل صور المسؤولية القانونية ، ويطلق عليها وصف الاسناد . وتحديد هذه الرابطة أمر يختلف فيه الشرائع كما يختلف الفقهاء ، وتشعب أوجه النظر . وعلى أية حال فان الحلول القانونية - بوجه عام - تقف حتما في اسناد النتائج الى أسبابها عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد القانون سبب وجوده في تيه من البحث عن الاسباب التي يمد البحث فيها اقرب الى الفلسفة العامة منه الى الحلول السائدة في الشرائع الوضعية .

ففي نطاق المسؤولية الجنائية مثلا سكت تشريعا مصرى عن وضع اى تعريف للسببية ، وعن بيان معيار معين لأحوال بقائها - وانقطاعها - بين نشاط الجانى والنتيجة المعاقب عليها ، وذلك أمـسـوة بأغلب الشرائع الأجنبية . ولعل سكوتـه كان لضرورة مفروضة أكثر مما هو لحكمة مقصودة ، وهذه الضرورة هى تعدل وضع تحديد جامع للفروض المختلفة ، مانع لكل خلاف فى الراى أو تضارب فى التقدير . فما أكثر ما يتكشف العمل عن احتمالات واقعية متنوعة ما كانت لتخطر على بال شارع أو فقيه ، احتمالات عديدة لا مفر من أن يترك الأمر فيها فى نهاية المطاف لظروف كل دعوى على حدة .

ومن هنا قر فى الأذهان أن ضوابط السببية اقرب الى موضوع الدعوى منه الى قانونها ، وانها أحق أن تعرف وأن ترسم معالمها فى النهاية فى ضوء أحكام القضاء أكثر مما تعرف فى ضوء اجتهادات الشراح ، على كثرة ما اجتهدوا فى وضع معايير لها ، واقتراض فروض . ولا تشير السببية بين نشاط الجانى والنتيجة المعاقب عليها أية صعوبة اذا كان هذا النشاط هو المصدر الوحيد لها ، مثل قاتل يطعن المجنى عليه عدة طعنات الى أن يجهز عليه ، لأن توافرها يكون حينئذ واضحا لا غموض فيه ولا صعوبة . وانما قد تدق السببية القانونية وتتراوح بين الوجود وعدمه اذا ما تداخلت أسباب أخرى - بالاضافة الى نشاط الجانى - فى احداث النتيجة التى يعاقب عليها القانون .

وهذه الأسباب قد تكون سابقة على فعل الجاني كضعف بنية المجنى عليه ، أو معاصرة له مثل اعتداء آخر يقع على المجنى عليه في نفس الوقت من باب المصادفة ، أو لاحق له كأن يطلق الجاني مقلدوا ناريا على المجنى عليه فيصيبه ، ولكنه لا يسقط قتيلًا على الفور ، بل يتراخي الموت فترة طويلة قد تتداخل فيها عوامل أخرى متعددة في احداثه ، مثل اهمال المجنى عليه في العلاج ، أو خطأ الجراح في عملية انتزاع المقلدوف منه ، أو اصابته بمرض معد أو بحروق قد تعجل بوفاته ، أو في الجملة كل ما قد يصح عليه وصف القوة القاهرة أو الحادث الفجائي ، فماذا يكون الحكم ؟ هل يسأل الجاني عن قتل عمه أم عن مجرد شروع فيه باعتبار أن ذلك هو القدر الثابت في حقه ، وأنه غير مسئول عن العوامل الأخرى الإضافية لأن اصابته وحدها ما كانت لتحديث الوفاة التي حدثت ؟ وهكذا من الصور العديدة التي تعرض في الحياة القانونية عند رغبة تحديد مدى مسؤولية الجاني .

وتستمد السببية في القانون جذورها من فكرة السببية كما هي معروفة في الفلسفة ، لأن طبيعتهما في الأصل واحدة ، لذا كانت دراستها مبعضًا لاجتهادات ضخمة قام بها نفر كثير من فقهاء القانون والفلاسفة ، اتجهت كل اتجاه : -

- ومن هذه الاتجاهات مثلًا اتجاه السببية المباشرة *a causalité directe ou efficiente* ومقتضاه الا يسأل الجاني عن النتيجة التي حصلت الا اذا كانت متصلة بسلوكه المعاقب عليه اتصالًا مباشرًا . أو بعبارة أخرى ينبغي أن يكون فعله هو السبب الأساسي ، أي الفعل أو الأقوى في حدوث تلك النتيجة ، بحيث يمكن القول بأنها قد حدثت من نشاط هذا الجاني دون غيره . فاذا ما تداخلت عوامل أخرى بين سلوكه الآثم وبين النتيجة النهائية فقد انقطعت رابطة السببية بينهما .

- ومنها اتجاه السببية المناسبة أو الملائمة *a causalité adequate* وهو اتجاه يرسم للسببية القانونية نطاقًا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن يسأل الجاني عن النتائج المحتملة أو المتوقعة لفعله دون غيرها ، أي عن النتائج التي تحصل بحسب المجرى العادي للأمر ولو لم يمكن وصفها بأنها نتائج مباشرة أو محققة لهذا الفعل . ويعتبر فعل الجاني سببًا مناسبًا أو ملائمًا للنتيجة التي حصلت اذا كان كافيًا بذاته لحصولها ، ما دامت ظروف الحال تنبئ بأنه قد توقعها ، وبصرف النظر عن تداخل العوامل الأجنبية التي تكون قد توسطت بين فعله والنتيجة النهائية ، سواء أكانت سابقة لفعله ، أم معاصرة ، أم لاحقة له .

- ومنها اتجاه تعادل الأسباب *Equivalence de causes* . وهذا الاتجاه الثالث يرسم للسببية القانونية بدوره نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن جميع العوامل التي قد تتضافر في أحداث نتيجة ما ينبغي أن تعد متعادلة ، ومسئولة بالتالي على قدم المساواة عن حدوثها . فكل منها يعد شرطا لحدوثها والا فلا ، بغير أية موازنة بين عامل وآخر من ناحية قوته وأثره بالتالي في النتيجة . ذلك أن نشاط الجاني هو العامل الذي يمكن أن يقال فيه أنه جعل حلقات الحوادث تتابع على نحو معين بحيث لولاها لما حدثت النتيجة النهائية . فينبغي أن يسأل الجاني مسئولية كاملة عن هذا النشاط مهما توسط من عوامل بينه وبين النتيجة النهائية ، وسواء أكانت هذه العوامل مألوفة ، أم كانت نادرة وشاذة ، وسواء أكانت راجعة الى فعل انسان ، أم الى فعل الطبيعة .

والحلول التي انتهى اليها قضاؤنا المصري ، وأن كان لم يلتزم فيها مقدما بفقهاء دون آخر ، إلا أنها تتفق في - جملتها - بالأكثر مع اتجاه السببية الملائمة أو الكافية . فهو يميل الى القول بأنه متى اشترك عاملان أو أكثر في أحداث النتيجة النهائية ، وكان أحد العاملين مألوفاً أو منتجا *adequate* يصلح في العادة لأحداث مثل هذه النتيجة ، والآخر عارضا *fortuite* أو غير مألوف لا يصلح بحسب طبيعته لأحداث مثل هذه النتيجة في المعتاد ، حتى وإن اشترك في أحداثها أحيانا لظروف شاذة ، فإنه ينبغي استبعاد العامل العارض ، واستبقاء العامل المنتج لها في المألوف باعتباره مسئولاً عن النتيجة وحده .

وقد اتخذ قضاؤنا الجنائي إزاء هذا التحديد اتجاهات متناسقة يصح معها أن توصف بأنها ضوابط عامة لا يعوزها التجريد الكافي ، ولا التطبيق المضطرب ، كما لا يعوزها الاستناد الى أصل فقهي مشترك هو القياس على معيار السير العادي للأمور ، للقول ببقاء السببية بين نشاط الجاني ، وبين النتيجة النهائية مهما تداخل بينهما من عوامل مألوفة ، وبانقطاعها إذا ما تداخلت بينهما عوامل شاذة غير مألوفة .

ولا ينفي هذا القول عدم وجود وسيلة علمية لوضع حد ثابت لا يتغير بين ما يعد مألوفاً من العوامل الأجنبية عن نشاط الجاني ، وبين ما يعد منها شاذاً غير مألوف ، أو بعبارة أخرى ما تجرى به الأمور في سيرها المعتاد ، إذ أن الأمر مرجعه في النهاية الى تقدير اللوق القضائي قبل أي شيء آخر ، ومن هنا جاء احتمال الاختلاف في التقدير عند عرض كل حالة على حدة وما تقتضيه من الدخول في التفاصيل .

وانما يقرب بين تقديرات القضاة - الى حد ما - اعتناقهم في

اتجاههم السائد لمعيار مشترك في تقدير السببية ، وهو معيار السبب الملائم ، أو المناسب ، أو الصالح لحدث مثل النتيجة التى حدثت ... أو نحو ذلك من التعبيرات المتشابهة . ومن ثم جاءت حلولهم متقاربة - فى حملتها - بغير تطابق تام فى النهاية . وهذا التطابق غير ممكن فى ذاته ، لأن التفاوت فى تقدير الأمور - خصوصا الموضوعية - شئ طبيعى مألوف ، فضلا عن تفاوت الظروف وتنوعها من دعوى الى أخرى .

هذا عن السببية فى التشريع الوضعى المصرى ، أما التشريع الطبيعى فلا يعرف سببا مباشرا ، وآخر غير مباشر ، ولا سببا ملائما وآخر غير ملائم ، بل أن جميع الأسباب مسئولة - فى الطبيعة - عن تحقق النتيجة النهائية ، ولكل سبب منها ميزان دقيق معين محسوب فى سفر الحياة .

ولا ريب أن السببية فى أصلها رابطة فلسفية ، تقابل فى كل علم على صورة واحدة لا تتغير ، ورسالة كل علم أن يوضح بالآقل الأسباب القريبة أو المباشرة ، على صيغ تبين حتما بحسب موطن التساؤل وطريقة الإجابة . فالبحث عن العلة أو السبب يمثل الخطوة الأولى للعقل عندما يطرق باب المعرفة . وهو بحث لا يقف عند حد : فالإنسان يتساءل دوما عن السبب فى كل ما يشاهد أو يسمع حتى يصل به التساؤل الى البحث فى علة الحياة وسبب وجودها ... وسيظل يتساءل بغير انقطاع ، اذ ليست للمعارف حدود ما دام ليس للبحث فى السببية نهاية .

وكلما اتسعت معارف الإنسان كلما عرف أن لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود أكثر من علة ومن سبب ، وكلما دقق تكشفت له أسباب جديدة ، أو بالأدق متجددة بعضها قريب ، وبعضها الآخر بعيد قد يتعدد فلا يقف فى تعدده عند حد ، حتى يتعذر أن يحيط به العقل الا بقدر محدود ، أو أن يوزع تبين الأسباب المختلفة مسئولية أحداث أية ظاهرة بنسب حسابية ثابتة ، أو بمعادلات رياضية لا تقبل جدلا ولا تثير نقاشا .

ومن هنا اضطرت الحلول القانونية أن تقف فى الاسناد - سواء كان مفردا أم مزدوجا - عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد التشريع الوضعى سبب وجوده فى تيه من البحث عن الأسباب التى يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة منه الى القانون ، والذى يؤدى الى توزيع المسئولية الوضعية ، بل ربما الى القضاء عليها بنظريات من الاسناد المادى قد يكون فيها من الفروض والتقديرات ما يعادل تلك التى يقوم عليها التشريع الوضعى فى جملته وربما ما يفوقها (١) .

(١) وقد تعرضنا لذلك تفصيلا فى مؤلفنا عن « السببية فى القانون الجنائى : دراسة تحليلية مقارنة » طبعة ثانية ١٩٧٤ .

الباب الرابع

في الإرادة والعقل

مما لا ريب فيه أن مدار البحث في التسيير والتخير ينبغي أن يكون في محاولة تحديد دور العقل والإرادة في تسيير دقة حياة الإنسان ، فهل يملك الإنسان حقاً ارادة حرة ولو الى حد ما ؟ وعقلاً مفكراً ولو بمقدار ما ؟

ويبدو أن القول بأن للإنسان عقلاً مفكراً - ولو بمقدار ما - لا يشير في الفلسفة اعتراضاً جدياً ، أو بالأقل لا يصح أن يشير هذا الاعتراض الجدى . أما القول بأن للإنسان ارادة حرة - ولو بمقدار ما - فقد كان محللاً لاعتراضات ضخمة من الجبريين والتدريين ، بحيث أن موضوع التسيير والتخير كاد أن ينحصر - مع الزمن - في هذا التساؤل الوحيد ، وهو هل للإنسان ارادة حرة أم لا ؟... وفي اثبات حرية الإرادة الانسانية دخض مباشر لجميع حجج الجبرية والقدرية في كل صورها .

ولهذا السبب نفسه فأنى أفضل أن أجعل الحديث في الإرادة سابقاً على الحديث في العقل . فالارادة الحرة - كمبدأ مجرد - لا تزال كما قلت محل نزاع بين الجبرية والحرية ، حين أن العقل المفكر - كمبدأ مجرد - ليس محل نزاع إطلاقاً ، أو بالأقل لا يمثل نفس الأهمية في أرض النزاع بين المذهبين المتعارضين .

وفيما يلي سأعرض لموقف الفلسفة العامة من موضوع حرية الإرادة في ثلاثة مباحث متتالية أعالج في أولها موضوع « حرية الإرادة في الفلسفة الاغريقية » ، وفي ثانيهما موضوع « حرية الإرادة في الفلسفة الحديثة » . وفي ثالثها « بعض الجوانب العامة في الإرادة والعقل » .

الفصل الأول

حرية الإرادة في الفلسفة الاغريقية

راى ارسطو وافلاطون

يمكن القول بوجه عام بأن الفلسفة الاغريقية تقوم - في جوهرها - على التسليم بأن للإنسان ارادة حرة ، هذا التسليم الذي دفع ارسطو الى القول بأن « الفضيلة والرذيلة اراديتان يشهد بهما الضمير ، وتصرف الى القول بأن » (م ٩ - في التسيير والتخير)

الشارعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والاكراه ، والجهل غير المقصود » . كما دفع أفلاطون الى القول بأن الشخص الذى اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسئول ، وليست السماء مسئولة عن الخطأ .

ولم يحاول أبرز فلاسفة الاغريق الوقوف طويلا عند تأكيد حرية الارادة ، لأن الاعتقاد فيها كان شائعاً لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج الى كثير برهان ، ولعل اعتمادهم الاقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التى اعتبرت فيما بعد اقوى شهادة على توافر هذه الحرية .

راى الرواقيين

ومع ذلك فان فلسفات القدرية والضرورة وما اليها كان لها صداها في بعض المذاهب الفلسفية عندهم ، وبخاصة عند بعض الرواقيين (١) . وفي هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم أن « اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاماً أخلاقياً ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيماً ، وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الانسانية وفقاً له .

فاذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال اللرات من الخليط الأول وانحدارها الى الكون من أجل تكوين الأشياء . كما ظهرت عند برمنيدس Parménides الذى جعل من الضرورة آلهة تمثل مركز العالم . كما وردت أيضاً عند أفلاطون في أسطورة الار Er التى تجعل الكون يدور حول محور الضرورة . ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان حينما ناصر الأبيقوريون (٢) الحرية بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

(١) تتميز الفلسفة الرواقية بالانتصار لحقوق الأفراد ازاء السلطة العامة ، والتمسك بوجود نوايس خلقية طبيعية يعتبرونها أسماً من القوانين الوضعية وأسبق ، ومن التقاليد والمادات أيضاً .

(٢) تتميز الفلسفة الأبيقورية بالنزعة المادية وبمصادرة الدين عن طريق القول بأن التوقف عن الاعتقاد في الدين أدى للإيمان بالآلهة من الإيمان به ، كما تتميز بالقول بأن التماس الأمان هو المثل الأعلى ، ومثله التماس تحقيق اللذات المختلفة عن طمريق إطلاق العنان للحرية الفردية .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديمقريطس من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، الى مذهب ميكانيكى أيضاً قوامه الصدفة *le hasard* . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف *clinamen* بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب اليها ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال أنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالي فقد نسب اليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا ان الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائمة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا الى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث *indifference* .

والواقع كما يقول الأبيقوريون أنه لفائدة من ان نقضى على الخوف من الآلهة ، اذا كنا سنستبدل بارادة الآلهة التى لا تقهر ارادة أخرى اشد هولاً وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .

ولكن الإرادة - على حد تعبير أبيقور - تفلت من طائلة القضاء والقدر فالحرية اذن حقيقة لاسبيل الى الشك فى صحتها ، وان كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فانهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن الانسان اذا رأى بوضوح ما ينبغى أن يفعله فهو لابد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء ان يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق ارادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون يتسبون الى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ ، وعوارض الصدفة ، وتقلبات الناس . والإرادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الإرادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس ، والاستقلال عن كل قوة خارجية

وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الانسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد ان كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً فى «موضوعات»

عقلية ، ومرتبطة تماماً بالمعقول الاسمى أصبح الخير عند الرواقيين باطنا في الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت الإرادة ذاتها هي المبدأ الأول ... يقول إبيكتاتوس صراحة : « ان خيرنا وشرنا لا وجود لهما الا في ارادتنا ذاتها » فالخير الحقيقي انما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة » (١) ويراعى أن التسيير المستمد من دور نواميس الطبيعة عند بعض الرواقيين متداخل مع التخيير المستمد من الإرادة الحرة كمبدأ مستقل ، كما أن التسيير المستمد - في رأى أبيقور - من النظر الى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية متداخل مع التخيير المستمد من قدرة هذه الذرة على الانحراف تلقائيا والخروج عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فالتداخل بين التسيير والتخيير واضح في المدرستين معا ، بما يتعدى منه امكان القول بأن احدهما مدرسة « ضرورة » والاخرى مدرسة « حرية » .

الفصل الثانى

حرية الإرادة

في الفلسفة الوسطى والحديثة

عنى ليف من كبار فلاسفة الغرب في العصرين الوسيط والحديث بتأكيد حرية الإرادة الانسانية ولو الى حد ما ، وأقاموا على ذلك البراهين الفلسفية المتنوعة . ومن هؤلاء بترتيب تاريخى القديس أوغسطين وديكارتر وهما من فلاسفة العصر الوسيط ، ثم كمنط ، وفيشته ، وهيغل ورافيسون ، ورينوفيه ، ووليام جيمس ، وبرجسون ، وسارتر ، وهم من فلاسفة العصر الحديث . وفيما يلى تقدم نبذة عن فلسفة كل منهم في مبحث على حدة :

المبحث الأول

موقف القديس أوغسطين

من حرية الإرادة

تناول عدد محدود من فلاسفة العصر الوسيط موضوع حرية الإرادة الانسانية ومنهم مثلا القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠) الذى لم يعبا بانكار افلوطين لها . وراح يصف هذه

(١) من مؤلفه « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٤٩ - ٥٢ .

الإرادة بأنها تمثل « القدرة على قبول تصور أمر ما أو رفضه . فليست الحرية إذا القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطاً للحرية لما كان الله حراً ، وكيف لا يكون الله حراً وهو واهبنا الحرية ؟ . وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان : فإذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً لى فليست أدرى ما الذى أستطيع أن أقول عنه أنه ملك لى ؟! .

والذى يجادل فى وجودها واقع فى عماوة تمنعه من أن يرى الى أى حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الإرادة نفسها . بالحرية تنكر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض . والناس مجمعون على المدح والذم والاثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون فى أنفسهم من حرية . ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال فى ظروف متشابهة ، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف . ويؤيدها أيضاً أن أوامر الله ونواهيه تكون لفوا إذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا ، اذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية . فالإنسان رب أفعاله ، ولا يخضع لقدر أعمى » .

كما يقول هذا الفيلسوف أيضاً « للإرادة قانون يجب اتباعه ، وهو قانون طبيعى ندركه حالما ننظر فى أنفسنا وفى الأشياء ، فان هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاماً وميلاً طبيعياً الى غايته . الموجود غير العاقل يتجه الى غايته طبعاً ، والموجود العاقل يتجه اليها بادرار وحرية . ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب ، اذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه ، فما القانون الا أمر باحترام الطوائع ونظامها لتحقيق النظام العام . وعلى هذا فالخير خير لانه يطابق النظام ، والشر شر لأنه يعارضه . وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب ، والمبدأ الأساسى للقانون الخلقى هو : اخضاع الحواس للعقل ، واخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها الى الحصول على الله ، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعى ، والمجرمون أنفسهم يسمعون صوت القانون فى ضمائرهم ويحاولون خنقه فلا يفلحون » .

ويقرر أيضاً انه « كما أن الحرية محدودة بطوائع الأشياء ، فان أفعالها تابعة لله الذى هو وحده مطلق . وقد برزت هذه القضية وذاعت بمناسبة قضية مناقضة لها قام راهب اسمه بيلاج يذيعها ، وينشئ شيعة تعلم أن للإنسان دائماً ووحده ومن تلقاء نفسه أن يريد الخير وأن يفعله ، دون احتياج لنعمة الهية ، فان وجدت النعمة ظلت خارج الإرادة عديمة التأثير فيها . وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق ،

بل كل ما هنالك سبق علم الله بالمستقبل . فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة . قال أولا : من المحال الا يعلم الله المستقبل ، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات أنفسها ، فيكون منفعلا بها وهو العلة الفاعلية الاولى ، بل ان كل ارادة خاضعة لله حتما ، غير أن الإرادة الصالحة تخضع حرة ، والارادة الشريرة تخدمه خدمة الأمة . ثانيا : ان النعمة الالهية ضرورية لكل فعل خير ، وينسوع خاص في المجال الفائق للطبيعة ، أى للإيمان بالحقائق الموحاة ، واعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة . الأفعال أفعال الإنسان ، ولكنها أيضا أفعال الله ، بحيث يكون لها علتان احدهما خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقدرتها . فليست النعمة ملاشية للحرية ، وانما هى معينة لفعل الخير . وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية ، فان توقع الفعل الحر ، ولو كان توقعا محققا لا يرفع عنه صفة الحرية . ان الله يتوقع الفعل ، واذن سيكون الفعل ، والله يتوقع الفعل حرا صادرا عن ميل الارادة واختيارها ، واذن سيكون الفعل حرا مختارا . مم يمكن أن تشكو الارادة ؟ ان الله هو الخير بالذات ، ولا يوجه المخلوق الا للخير ، والخير هو المطلوب ، ولأجل هذا اعطانا الله العقل لنعلم به الخير ، واعطانا المحبة نميل بها الى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدأ الحرية . وكلما طاوينا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الارادة حرية » (١) .

المبحث الثاني

موقف ديكارت

من حرية الارادة

من ابرز فلاسفة الحرية الفرنسى رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فيلسوف الشك المعروف . ومن أقواله فيها « بما ان الارادة متسقة المدى بطبيعتها ، فانها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها ، أى العمل بحرية ، وأن نصبح بذلك سادة أفعالنا ، ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها . فكما أننا لا نمتدح الآلات التى نراها تتحرك على أنحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها ، وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها الا ما كان ناتجا عن تركيبها الآلى . وكما أننا نوجه المدح لصانعها الذى كانت له القدرة والارادة على تركيبها بحسب

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم

عظيم ، فكذلك لأن لنا القدرة على اختيار الصدق حينما نميزه عن الكذب فلا بد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمرا محتوما يضطرنا إليه مبدأ خارج ارادتنا .

كما يقول ديكارت أيضا « من البين أن لنا ارادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة . وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق ، اذ في الوقت الذي وضعنا فيه كل شيء موضع الشك ، وافترضنا فيه أن خالفنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه ، كنا ندرك في أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة . وهذا الذي أدركناه ادراكا متميزا ، كنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا (١) ، فهو لا يقل يقينا عن كل ما سبق العلم به ... »

ولكن بما أن ما علمناه عن الله بعد ذلك يؤكد لنا أن قدرته هي من العظمة بحيث نائم لو فكرنا في أنه كان من الممكن أن نفعل شيئا لم يقدره من قبل ، فمن السهل وقوعنا في مشكلات كبيرة جدا لو حاولنا أن نوفق بين حرية ارادتنا وأوامر الله ، أي أن نفهم أو نستوعب مدى حريتنا ، وتقدير العناية الأزلية ، وكأننا نحيطهما بعقلنا » .

ويقول ديكارت أيضا عن التعارض الظاهري بين حريتنا وبين سبق التقدير « ولكننا لن نجد صعوبة ما في التخلص من تلك المشكلات ، اذا لاحظنا أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الكاملة لا متناهية ، تلك القدرة التي عرف بها من الأزل ، وأراد كل ماكان وما يمكن أن يكون . وعلى ذلك ، كان لنا من العقل ما يكفي لأن نعرف بوضوح ، ونميز أن تلك القدرة في الله ، لا لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحد الذي نعلم عنده كيف تسمح بأن تكون أفعالنا حرة تمام الحرية غير محتومة على الإطلاق ، ونحن من جهة أخرى على يقين من الحرية ، وعدم التعيين القائمين فينا بحيث لا نعرف بوضوح شيئا أكثر . وعلى ذلك لم تكن قدرة الله الكاملة مانعا من تيقننا هذا ، وأثنا نخطيء لو شككنا فيما ندركه في أنفسنا ، ونعلم وجوده فينا بالتجربة . وذلك لأننا لا نفهم شيئا آخر نعلم أنه بالطبيعة ممنوع على الفهم » (٢) .

وهكذا سمح فيلسوف الشك لفلسفته أن تشككه حتى في وجوده

(١) يقصد شكه الشامل والسابق ليقين وجوده . راجع « ديكارت » للدكتور تجيب بلدي ص ٢١١ وما بعدها .

(٢) من « ديكارت » المرجع السابق ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

الخاص فلا يصل الى الاقتناع بهذا الوجود الا لانه يفكر « انا افكر فانا موجود » ، ولم يسمح لها ان تشككه في ان له حرية ، وانه يتمتع بارادة حرة « ارادة قادرة على القبول او الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة » على حد قوله .

* * *

كما يقول ديكرت في « تأملاته في الفلسفة الاولى » : « ان الارادة تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو لا نفعله ، وأن نشته أو ننفيه ، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه . وبعبارة أدق لكي نثبت أو ننفي الأشياء التي يعرضها الدهن علينا ، ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها ، انما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملئ علينا ذلك التصرف ، فان ثبوت حريتي لا يقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء ، أى أن يستوى الضدان عندي بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال أن حريتي في اختيار أحد الطرفين وإثارته على الآخر تزيد بمقدار - ما يكون عندي - من الميل اليه ، اما لأنى أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ، واما لأن الله قد دبر دخيلة فكرى بحيث أميل اليه .

ولا ريب أن الفضل الالهى والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئاً ، بل انهما يزيدانها ويقويانها . ولهذا أرى أن « عدم المبالاة » أو « استواء الطرفين » الذى أشعر به حين لا يدفعنى سبب من الأسباب الى ترجيح جانب على آخر - هو أخط مراتب الحرية ، وفيه دلالة على عيب في المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال في الارادة : فانى لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هو حق وما هو خير لما كنت أجده عناء في تعيين أى رأى ينبغى أن أرى ، وأى أمر ينبغى أن أختار ، ولكنى لذلك حرراً تمام الحرية ، دون أن أكون أبداً « غير مبال » (أو متردداً بين الجانبين) .

كما يقول أيضاً : « وليس يحق لى أيضاً أن أشكو من أن الله وهبنى ارادة اوسع نطاقاً من الدهن ، فما دامت الارادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ ، فيبدو أن من طبيعتها انه لا يمكن انتزاع شيء منها الا كان في ذلك قضاءً عليها كلها . ولا شبهة في أنه يجب على أن أجزل الشكر لمن أنعم على بها بقدر ما بسط لى من رحابها » .

ثم يضيف قائلاً : « فحقيقة الأمر انه ليس نقصاً في الله أن رزقنى الحرية في أن أحكم أو الا أحكم على أشياء لم يجعل في ذهنى معرفة واضحة متميزة عنها . ولكن لا جرم أن يكون نقصاً في انا الا أستعمل حريتى

استعمالاً حسناً وإن اتعجل في حكمي على أشياء لا أتصورها إلا في غموض وإبهام ...

وليس لي أن أشكو من أن الله حين أوجدني في الدنيا لم يشأ أن يجعلني في منزلة أنبل الأشياء وأكملها ، بل يدعوني إلى الرضا أنه إذا لم يهينني كمالات يعصمني من الخطأ - بالوسيلة الأولى التي تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الأشياء التي يمكن أن أقضي فيها - فإنه على الأقل ترك في مقدوري الوسيلة الأخرى، وهي أن أستمسك بالتصميم على أن امتنع دائماً عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبين لي حقيقتها .

وإني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً مداره قصوري عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه ، فإني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعته أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لا أنفك عن تذكره كلما احتجت إليه . وعلى هذا النحو يتيسر لي أن اكتسب عادة الخلو من الخطأ . ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلاً إذا كشفت عن علة الخطأ والزلل « (١) .

المبحث الثالث

موقف كنت

من حرية الإرادة

يعد إيمانويل كنت Emmanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) أبرز فلاسفة الحرية الإنسانية من الألمان ، وأقواهم تأثيراً في فلاسفة القرن الثامن عشر « ولقد قيل عن سقراط أنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي . كذلك نقول عن كنت أنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشيء الكثير عن سبقوه ، من ديكارت إلى هيوم وروسو ، وجرى في تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر ... » (٢) .

ويقول كنت في تعليقه لحرية الإرادة : « ليس الواجب ممكناً إلا بالحرية ، ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضايقان . فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه إلى

(١) من كتاب « ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى » ترجمة الدكتور عثمان أمين .

طبعة ٤ سنة ١٩٦٩ من ١٨٧ - ١٨٩ ، ١٩٢ - ١٩٦ .

(٢) من « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٩٦٢ للدكتور يوسف كرم من ٢٠٨ .

جانب العلية الظاهرة عليا معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها . فالحرية خاصة الموجودات العاقلة بالاجمال ، فان هذه الموجودات لا تعمل الا مع فكرة الحرية ، وهى اذن من الوجهة الخلقية حرة حقا .

وبعبارة أخرى ان للقوانين الواجبة نفس القيمة بالاضافة الى موجود حر ، وبلاضافة الى موجود لا يستطيع أن يعمل الا مع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به اضافة ارادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول . والانسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر فى نفس كل انسان ، حتى المجرم . فانه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو باقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الارادة المنفصلة بالميل وبين الارادة المشروعة الكابتة .

على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطرا للارتفاع اليها لكي يتصور نفسه موجودا خلقيا . فليس للعقل أن يحاول تفسير امكان الحرية ، فان مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطنى لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها . وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث أن تفسيرها يعنى ردها الى شروط وهى عليا غير مشروطة . فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره « (١) .

* * *

بل ان كئط يذهب فى دفاعه عن حرية الارادة الى حد القول بأن الانسان متحرر من قيود العلية التى تخضع لها سائر الكائنات ، والتى يخضع لها الانسان جزئيا بحكم انتمائه الى هذا النسق الكبير المتناسك ، نسق الموجودات المخلوقة . هذه الحرية من مسلمات العقل العملى ، اذ انها أساس القول بالأخلاقية ، فهى من ضرورات العقل العملى . وهى شرط قيام الواجب الذى يرى ضرورة تحديده على أساس انه أوامر غير مشروطة ، أى لا تتقيد بالظروف والملابسات الخارجية ، وانما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات .

(١) من المرجع السابق ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ .

فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج ،
والا لسيئرتها الضرورة الطبيعية ، أى الآلية التى تسيطر على الكون ،
ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات ، أصول جبل عليها الفرد بحكم
طبيعته التى فطر عليها . وهكذا يبين ضرورة الإرادة الحرة التى جعلها
أساساً للفعل الأخلاقى . فهو قد وضع بذلك الأسس الميتافيزيقية
للحرية ، مما ساعد فيشته على اثبات الحرية السياسية والاجتماعية
للفرد ... » (١) .

المبحث الرابع

موقف فيشته

من حرية الإرادة

هذا فيلسوف من أعمق فلاسفة الحرية الألمان وقد تأثر كثيراً
بفلسفة كنت ، وهو جوهان جوتليب فيشته *Johann Gottlieb Fichte*
(١٧٦٢ - ١٨١٤) ، وقد تعرف اليه وعرض عليه كتاباً له عنوانه « محاولة
في نقد كل وحى » ذهب فيه الى أن الوحى غير مقبول ، ما لم يكن بأكمله
عقلياً معقولاً . وكان عبارة عن تطبيق مذهب كنت على الدين ، قبل أن
يضع كنت كتاباً في هذا الموضوع .

ويقول هذا الفيلسوف « ان الحرية ليست من المعطيات الضرورية ،
بل هى انتاج تلقائى . فليست الحرية واقعة بل هى فعل بدليل اننا
لا نجد لها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، او كمعطى من معطيات التجربة ، بل
نحن انما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية ، واذن
فان الحرية ليست شيئاً مكتملاً قد تم اعداده من ذى قبل ، بمعنى انها
ليست مجرد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول
ان الحرية موجودة ، وانما هى فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها . ولهذا
فهو يقول عنها انها شئ ينبغى أن يكون . ومن هنا فان الحرية التى
ينادى بها لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية أو عن فكرة الذات
الحقيقية . فنحن هنا بازاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية
لا تظهر نفسها الا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللأنا »
le non moi التى تضعها أمام ذاتها ، وهكذا يوحد فيشته بين الحرية

(١) عن الدكتوراة فوكية حسين محمود فى ترجمتها لكتاب « غاية الانسان » للفيلسوف

والواجب لكي يجعل من الحرية في خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحده .
وهذا هو السبب في أن فلسفته المثالية قد اصطلاح على تسميتها بفلسفة
الحرية « (١) » .

* * *

كما يقول فشته أيضا : « أن يكون مصرى أن أصير طبيا وعاقلا ،
أو مخبولا ومنغمسا في الرذائل ، والا أستطيع أن أغير هذا المصير ، والايكون
لى اى جزء في الحالة الأولى ، ولاى عقاب في الحالة الثانية هذا ما ملانى
بالرعب والخوف ، كما اننى فزعت كل الفرع أن تكون علة وجودى
وتعينات هذا الوجود خارجة عنى ، وأن يكون تعين مظهر هذه العلة
مرتبطا بعلة أخرى خارجة عنها . فهذه الحرية التى ليست بالمرّة حريتى،
وانما هى حرية قوة أجنبية عنى ليست بدورها قائمة بذاتها ، وانما هى
مشروطة »

أريد أن أكون مستقلا ، أن أكون شيئا ، لا فى شىء آخر وبشئ
آخر ، ولكن أن أكون لأجلى ، وأريد أن أكون العلة الأخيرة لتمنياتى .
اننى أريد أن أشغل بنفسى المرتبة التى تشغلها اية قوة أجنبية من قوة
الطبيعة فى هذا النسق ، بحيث لا تتعين اشكال مظاهرى بقوة أجنبية
أريد أن أحوز قوة داخلية خاصة بى بحيث أستطيع تماما - كهذه القوى
الطبيعية أن أثبت مظاهرى بطرق مختلفة لا متناهية « (٢) » .

ولهذا كله فان فشته « يحاول أن يثبت وجود قانون أخلاقى على
الرغم مما يبدد فى الموجودات من تسلسل ثابت منتظم وما يوجد بينها
من ارتباط وصلة ، وما يلاحظ فيها من نمو مضطرب وازدهار . وينبىه
فشته الى ضرورة الحرص من ارجاع هذا النمو والازدهار الى قوة
أجنبية تبدو وكأنها تجرف معها كل ما هو موجود وتقرر وتحدد كل
ما يتعين ويتطور ويزدهر .

ويشير الى أن المنفلد الذى يخرج الفرد من هذا المأزق هو صوت
الضمير ، فلا يمكن أن يتفاضى الإنسان عن هذا الصوت أو يفله . اذ إنه
يفرض نفسه فرضاً ويأمر الإنسان بالعمل والعالم الحسى كله موجود
من أجل هذه الغاية .

والإرادة هى العامل الفعال الحى الذى يجعل الإنسان بين عالمين :

(١) من « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا إبراهيم طبعة ثانية ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .
(٢) عن كتاب « غاية الإنسان » لجوهان فشته ترجمة الدكتورة فولية حسين محمود

عالم الحس وعالم الروح وكلاهما يوجد بفعل قانون الواجب . فالارادة هى المبدأ الحى الذى يسود كل ما هو موجود . ان الحياة العقلية لاترضى نفس الانسان ، لانها تدخل به فى الظلمات ، بل ان التقدم الأخلاقى هو الذى يقود الى الحكمة الحقيقية .

وبيحث فشته فى ضرورة وجود آثار للارادة تترتب عليها ، وهذا لا يتوفر الا اذا اعتقدنا فى العالم المادى . وهو يلاحظ أن هذا العالم المادى على الرغم من ثرائه ونظامه ما هو الا حاجز يحجب وجود العالم الآخر ، عالم الأرواح والارادة .

ولا يستطيع أحد اختراق هذا الحجاب الا بالايمان . فالايمان يجعلنا نتوقع التعرف على ما لا نستطيع ان نعرفه بالعقل ، اذ ان العقل لا يكشف لنا الا على ما هو محدود وجار فى سياق الزمن ، والايمان يرد الى القلب حيويته وفاعليته . هذه هى طبيعة البشر التى لا تتغير ، والتى ستبقى الى الأبد » (١)

* * *

فهذه الفلسفة مؤسسة على قاعدة حرية الارادة ، مع الاقرار بأن هذه الحرية متبادلة بالضرورة ، وأن نطاق الروابط القانونية يقوم بتنظيم مجالات الارادة الحرة المتبادلة . وهو يرى أن الواجب الأخلاقى يتطلب احترام حرية الآخرين بصفة مطلقة ، أما الواجب القانونى فيتطلب التبادل بين طرفين . وقد اتجه فيشته الى أن وظيفة الدولة ليست مقصورة على ضمان حريات المواطنين ، بل ان عليها واجبا ايجابيا هو أن تنظم العمل ، وتضمن لكل مواطن حق العيش من عمله .

ويقال أحيانا أن فيشته بهذا القول الأخير قد فتح ثغرة استغلت فيما بعد لتأليه سلطان الدولة ، وبالتالي فى فتح الباب للحكم المطلق كما عرفته بعض الأنظمة السياسية المستبدة كالفاشية مثلا . وهذا القول الأخير يفتقر الى اثبات ، لأن آراء فيشته من ناحية سلطان الدولة على الأفراد فى غاية التحفظ ، والرغبة فى كفالة حرياتهم الى المدى الذى لا تتعارض فيه حريات البعض مع البعض الآخر .

وليس مقتضى ذلك أنه أنكر أن للدولة دورا هاما ينبغى أن يؤدبه فى مجال تنظيم الروابط القانونية بين الأفراد ، وفى مجال تنظيم العمل وضمن حق كل مواطن فى العيش الحر ، ولكن مقتضاه أن مثل هذه

(١) من المرجع السابق ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

الأهداف العامة قد تستمد منها أنظمة سياسية واقتصادية متعددة الأشكال والأساليب . وعلى مثلها يمكن أن تستند أنظمة البغى بقدر ما تستند أنظمة الحرية . وعليها يمكن أن تستند صورة أو أخرى من أنظمة الاشتراكية بقدر ما تستند صورة أو أخرى من أنظمة الرأسمالية . ولكن الأمر المؤكد فى النهاية أن فيشته من أحسن فلاسفة الحرية الإيجابية التى هى عبارة عن « فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها » ، والتى لا يمكن عزلها عن فكرة الواجب الخلقية ، بل ترتبط بين الحرية والواجب ، والحرية والتحرر ، والحرية وتحقيق الذات ، والحرية التى تتحدى كافة العقبات والسدود فى أى زمان أو مكان ، وتحب ظل أى نظام من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية .

المبحث الخامس

موقف هيجل

من حرية الإرادة

يأتى بعد كنت وفيشته - فى الترتيب الزمنى - الفيلسوف الألمانى جورج ولهم فردريك هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) ويعد - مثلهما - من أعظم فلاسفة الحرية وأبعدهم صيتا ، ومن أكثرهم إيمانا بروحانية الإنسان ، وبمبصره الأخلاقى . وهو يعتقد « أن ماهية الإنسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففى الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، احساساته غامضة تقابلها انفعالات غامضة ، وهذه « جسمية الروح » (التى يسميها علم النفس الآن بالاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان ادراكان متعارضان ، يوفق بينهما الفهم الذى وظيفته ادراج الاحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة على ما بين كنت . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما اذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، عنى أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لإرادته كما قال كنت فيتفق النظر والعمل . فالروح الداتى حين يقر بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعى ويقدمه على نفسه » .

ويبلغ إيمانه بالحرية أقصى درجاته فيذهب الى أنه « مهما تبلغ الدولة من كمال ، فهى ليست الغاية القصوى التى يتجه اليها تطور

الروح ، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . أن ماهية الروح الحرة ، واكمل دولة فهي لاتخرج عن كونها قوة خارجية ، لذا يصعد الروح الى اعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل اعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ، ويصير الروح المطلق بالفعل اذ يتحقق على هذا النحو في نفس الانسان ... » (١) .

المبحث السادس

موقف رافيسون من حرية الارادة

من أبرز فلاسفة الحرية من الفرنسيين فليكس رافيسون Felix Ravaissou (١٨١٣ - ١٩٠٠) « فعنده نجد تمييزا للحياة عن المادة البحتة ، واثارا للقيم الروحية التي تتضمنها شخصية الفرد ، لاسيما في ميدان الفن والأخلاق . واذا كان رافيسون قد فرق في رسالته « في العادة » (٢) (١٨٣٨) بين كل من الفعل المروى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع بازاء الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العالم المادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فبدت كأنها ثلاثة حدود متميزة عن بعضها ، فانه قد جعل منها - كما يبدو في كتابه « تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر » (٣) - درجات ترجع في نهاية الأمر الى الروح فحسب .

ومن هنا كانت فلسفة رافيسون تعد بحق روحية . انها تمتاز - كما يقول لاشيليه (٤) - عن تلك الروحية التي تذهب فحسب الى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينهما أى رباط ، لأن الروحية عند رافيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب الى ان الفكر اللاشعورى الذى يعمل في الطبيعة انما هو عينه الذى يصبح شعوريا فينا ، وهو لا يعمل الا من أجل أن يتاح له انتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية الى الصورة الشعورية .

فلسفة رافيسون تنظر الى العالم المادى كما تنظر الى الشعور وترى الروح في كل شيء . وعلى الرغم من أن كتابات رافيسون كانت قليلة العدد

(١) من « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ص ٢٨٠ - ٢٨٢ .

De L'habitude.

(٢)

Rapport Sur La Philosophie en France

(٣)

An. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique De La (٤)

Philosophie 1926. p 793.

الا انها قد تركت اثرا عميقا في الفكر الفرنسى . أجل أن طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلا الى مين دى بيران **Maine De Biran** وطريقته النفسية في معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن رافيسون ومذهبه الروحى الحيوى ..

ان هذه الفلسفة رغم انتمائها في بعض نواحيها الى تصويرية كمنط فانها لا تقف عند اعتبار الفكر شرطا للربط بين الظواهر التجريبية ، واعتبار الظواهر التجريبية ، وما تتضمنه من حتمية ، شرطا لوجود الفكر ، وانما هى تمضى لتضع فوق هذه الحتمية مبدا آخر هو الفائية . ان الآلية لا تفسر الا الظواهر البسيطة التى يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق » والفكرة التى تعتمد فحسب على ما فى الطبيعة من وحدة آلية تنزلق .. على نحو ما الى سطح الأشياء دون أن تفوص فى الأشياء ذاتها - وهى اذ تكون غريبة عن الحقيقة تفتقد هى نفسها الحقيقة ، ولا تكون الا صورة فارغة وامكانية مجردة لفكرة ما « (١) .

فالآلية اذن ليست كافية ، او هى لا تفسر وحدة التجربة في الظواهر الكيميائية والبيولوجية .. فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لاشيائه الى الفائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر فى الآلية ، وانما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعنى ان الفائية ليست - كما تصورها كمنط - مجرد مبدا تنظيم يضعه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرض لفرائز عقلنا ، وانما هى المبدأ الذى يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة فى الكائنات الحية . فالفائية هى المقولة الحققة للوجود ، وعليها يقوم الاستقرار العلمى « (٢) .

المبحث السابع

موقف رينوفيه

من حرية الإرادة

من احسن فلاسفة الحرية أيضا الفرنسى رينوفيه **Oh. Renouvier** (١٨١٥ - ١٩٠٣) الذى تأثر كثيرا بفلسفة جول لكيبه **Jules Lequier**

(١) Jules Lachelier : Du Fondement De L'induction 1933 p 77

(٢) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للاستاذ جيب الشارونى ١٩٦٣ ص ١٢ ، ١٣ .

(توفي في سنة ١٨٦٥) وقال عنه ، انه الرجل الذى قشع الفشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين ، وما العلاقة بين الحرية والايمان « فكانت الحرية - على حد وصف الدكتور يوسف كرم - الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته الى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضروريا لقانون كلى او لوجود مطلق ، اعنى الآلية العلمية ، والجبرية التاريخية ، والدين . وقادته دراسته الرياضية الى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللامتناهى ممنوع ، وأن كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهيا ، فكان التناهى ركنا آخر من أركان مذهبه ساقه الى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتتدرج من شئ الى آخر تدرجا متصلا ، وجاء هذا النقد موافقا لموقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكرت وكنت و هيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ..

ويعتقد رينوفيه « أن الحرية هى الحقيقة الأولى فى ميدان المعرفة ، وهى مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبرى نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو انه يناقض نفسه بينما المؤمن بالحرية يتفادى التناقض . ورينوفيه فيما يخصه يختار الايمان بالعقل ، واصطناع مبدأ عدم التناقض الذى هو عماد العقل . كما يذهب الى أن فكرة الله ما هى الا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنت .. » (١) .

كما يعتقد رينوفيه « أن حرية الارادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب الى أن كل تصميم تتخذه الارادة هو فى حد ذاته حكم Jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكنه وإن كان يرفض حرية عدم الاكتراث يقرر أيضا أننا سادة أحكامنا ، كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف الى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة ..

كما يقول « أن الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته . فهى الأصل فى الأحكام المنصبة على صواب أو خطأ كل المبادئ التى يرقى اليها العلم ، وبالتالي فانها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رينوفيه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد croyance والاعتقاد متوقفا على حكم الارادة التعسفى ، اعنى على تلك البداية المطلقة التى تضع أفعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » المرجع السابق طبعة ١٩٦٢ من ٢٧٧ - ٢٧٩ .
(م ١٠ - فى التفسير والتخير)

والواقع انه يقرر بوضوح انه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل اولى يمكن أن تثبت به الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا الى اختيار هذه دون تلك . فاذا ما فكرنا في هذه الضرورة نفسها - ضرورة الاختيار - وجدنا انه اذا قررنا وجود الضرورة فان هذا التقرير لابد أن يحتمل الصدق أو الكذب فاذا كان صادقا كان اليقين الموجود لدى عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضرورى . . وأنا اذا قررت وجود الحرية فان هذا التقرير اما ان يكون صادقا أو كاذبا ، فان كان كاذبا فانه من المؤكد أنني على خطأ ولكنى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأننى اتوصل عن طريقه الى الاعتقاد بالمسؤولية الأخلاقية ، والثقة في ذلك المستقبل الذى يتوقف (جزئيا) على اختياري نفسه . وأما اذا كان تقريرى للحرية صادقا فستكون الحقيقة في هذه الحالة مساهمة للمنفعة العملية وبالتالي فأننى مقود في - نهاية الأمر - وفقا لهذه البواعث المعقولة ، الى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة تستطيع بفكرها أن تفصل في وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها بداتها (١) .

المبحث الثامن

موقف وليام جيمس من حرية الإرادة

من أبرز الفلاسفة المؤمنين بحرية الإرادة في هذا القرن وليام جيمس W. James (١٨٤٢ - ١٩١٠) وهو في نفس الوقت من أعلام المذهب البراجماتى القائم على التجريبية الأصلية التى تستند الى أن الواقع العملى هو مقياس الصحة في كل شيء (٢) .

ولذلك فان أساليب هذا المذهب في الوصول الى الحقائق يمكن اعتبارها تطبيقاً عملياً للأسلوب الوضعى في التفكير كما نادى به أوجست كونت وهربرت سبنسر وغيرهما . وان كان وليام جيمس يعنى بحكم الواقع العملى على النتائج للحكم على صحة الأسباب التى ترتكن اليها . وعن حرية الإرادة يكتب وليام جيمس قائلاً : « وهل ثمة دليل

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم . طبعة ثانية

ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) راجع ما ورد عنه في « الفصل » . الجزء الأول ص ٣١٤ - ٢٢٠ والجزء الثانى

ص ٢٢ - ٢٧ .

اوقع على يقيننا يقيناً ثابتاً بحقيقة واقعية من اننا نستطيع الاختيار ،
ونقدم على المغامرة ، ونقبل على المخاطرة ، ونواجه المستقبل . في وسع
البعض أن يزعم أن هذا الشعور بالتعدد وبالإمكانات التي تقبل التحقق
كلها على قدم المساواة ، وبتدخلنا الحرفي صف واحدة دون الأخرى .
في وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور لا يعدو أن يكون وهماً من
الآوهام (١) . فليس لدينا على ذلك وسيلة تجريبية ندحض بها فرصة
الاحتمية ، مادمننا لا نستطيع أن ندير الى الوراء عجالات الزمن ، ونبرهن
على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً عما رغبناه عليه .

ودليل حرية الإرادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً إلا بهذه التجربة
الباطنية أعنى تجربة الاختيار . ولما كان الثمن الذي تتقاضانا إياه هذه
التجربة لتعلن أنها صادقة أو باطلة ينطوي في ذاته على الاختيار ، فإننا
نجد أنفسنا محصورين منطقياً في دائرة مغلقة لا مخرج منها اللهم
إلا بالالتجاء الى سلطة أخرى غير سلطة المنطق .

ولذلك قيل اننا تؤيد الحرية بفعل من أفعال الحرية . بيد أن
أولئك الذين يتشبثون بالاحتمية وينظرون شذراً الى الشعور بغموض
المستقبل وبانطوائه على إمكانات عديدة ، ويعتبرون وهماً ذلك الدور
الذي تؤديه نحن في الواقع ، لا يستطيعون أيضاً أن يؤيدوا موقفهم ، ذلك
لأنه لاجدوى من الاستناد الى الحجة القائلة بأن الفاعل الحر قد اختار
في الواقع طريقاً معيناً ، فذلك لا يبرهن على أنه لم يكن له مفر من هذا
الاختيار ، ولم يكن في وسعه اختيار طريق آخر ... » (٢) .



وفي هذا الشأن يقرر الدكتور محمد فتحى الشنيطى « أن عناية
جيمس كانت منصبّة بالأكثر على دحض الاعتراضات على حرية الإرادة
منها على تأييد حرية الإرادة بإيراد الحجج عليها . إلا أن أنصار الاحتمية
في بفضهم للحرية قد وضعوا على بابها جميع الأوزار . من ذلك أن أحد
معاصرى جيمس ذكر أنه إذا كان هنالك حرية إرادة فمن يدري ربما
أقدم أغلب سكان لندن غداً على الانتحار ؟ ! ولم يكن جيمس ليجد مشقة
تذكر في الرد على هذا الزعم ، فإن إمكانات المستقبل التي نختار بينها

(١) انظر في ذلك ص ١٤٥ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » ، ص ٢٥

من كتابه « معنى الحقيقة » ص ٢٣٤ من كتابه « عالم متعدد » .

(٢) من كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى الطبعة الاولى ١٩٥٧

محدودة بإمكانيات البيئة وبخصائص شخصياتنا . وعلى ذلك فحريتنا ليست حرية مطلقة من كل قيد ، بعيدة عن كل حد ، اذ في وسعنا أن نحدد مايمهد لأعمالنا ، وما يكتنفها من ظروف وملابسات تلمس اليها ، وتهيئنا لها .

فحين استيقظ في الصباح الباكر واتساءل هل أوصل النوم من جديد أم انهض فوراً واتأهب للذهاب الى عملى ؟ فهنا تتمثل حرية الإرادة في امكانية هذا الفعل أو ذاك . بيد أن هذه الحرية لا تنطوى بأى حال من الأحوال على موقف متمسم بالشذوذ كأن أشعل النار في فراشى أو أفقر من النافذة . فحريتى في أن أوصل النوم أو انهض واتجه الى العمل لا تحول بين العلماء وبين تفسير موقفى ، أما بانيته الى الاحساس بالواجب أو التراخى في أدائه . وعلى ذلك ففرض حرية الإرادة لا يفضى بأى حال من الأحوال الى هدم الأصول العلمية التى يقوم عليها تفسير الواقع الحادث كما يروق للبعض أن يزعم . فالحرية هنا بعيدة كل البعد عن الفوضى ، الحرية هنا حسم بين فرضين ممكنين رغم ما بينهما من تعارض وتنافس (١) .

« ومن الواضح أن الحقيقة عند جيمس لاوجود لها فى العقل ، وإنما هى قائمة فى التجربة الحية ، وفى الحاضر المائل . فى ذلك الميدان الذى أمارس فيه نشاطى فأقبل وأرفض ، وأعارض وأوافق ، وأتردد وأقرر ، وأخاطر وأغامر وأضيف جهودى الى تاريخ العالم . وفى كل لحظة يتقرر فيها واحد من الامكانيات العديدة التى تعرض لى ويتم لى تحقيقه بتحقيق شىء جديد فى العالم . فاذا نظرنا الى الأمر من الظاهر فذلك فعل الصدفة والحظ السعيد أو الشقى ، واذا تعمقنا الأمر من الباطن فان هذا من أفعال التلقائية الخالصة ، والحرية الخالقة .

ينبغى لنا أن نشير الى أن هذه النقط التى ينحنى عندها خط الأحداث المستقبلية ويتجه اتجاهها معيناً دون اتجاه آخر ، وهذه اللحظات التى يتبدى فيها الاختيار واضحاً ليست حالات استثنائية ، ولا نادرة تطراً على مجرى الأشياء ، بل هى فى صميمها تطبيق لقاعدة عامة قاعدة العالم وقاعدة الحياة . ففى كل مكان وزمان اختيار . هنالك اختيار فى أعضاء حسنا حين تؤثر بالادراك جانباً من جوانب العالم دون جانب آخر . وهنالك اختيار فى فوضى الادراكات الحسية ، فبعضها يتم له البقاء

(١) انظر فى ذلك من ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ من كتاب جيمس « بعض مشكلات

وبعضها يمضى الى فناء . هنالك اختيار فى العلم والعمل ، فى الفن والأدب هنالك اختيار فى حياتنا الأخلاقية فنحن نختار مثلنا العليا ، ونتشبث بها ونناضل من أجل تحقيقها ، وهنالك اختيار فى الفلسفة ، وفى الدين ، فى المذهب الذى نعتنقه ، والعقيدة التى نتشرب بها .

الإنسان دائماً حر مختار ، وبين هذه الألوان من الاختيار تتضح سمات الحقيقة الواقعية ، وتستبان خصائص العالم ، والاختيار يعطى من الماضى وينفذ خلال الحاضر وينطلق الى المستقبل . وفى كل اختيار بداية عادة ، أو نهاية قانون ، وإشارة الى امكانيات مستقبلية سيتقرر مصيرها باختيار جديد .

ان هذه النظرية تلقى على كاهل الإنسان مسئولية ضخمة ، فهى لاتجعلنا مجرد حلقات فى سلسلة قد تقرر مصيرها بفضل دوافع خارجية عنا وخاضعة لضرورة مطلقة لايد لنا فيها ، وإنما يتمثل فى هذه المسئولية فاعلية الإنسان فى العالم ، وقدرته على الخلق والإبداع » (١) .

وذلك الى الحد الذى دفعه الى القول بأنه ليس الفلاسفة القائلون بأن العالم يتحسن بغض النظر عن ارادتنا اقل خطأ من القائلين بأن العالم سيظل على سوءه رغم ارادتنا . فنحن وحدنا نستطيع ترقية العالم ، وفى وسعنا ان نهض بترقيته بفضل ارادتنا (٢) .

وقد وصل وليام جيمس الى حرية الإرادة عن طريق اقتناعه بأن المصادفة تلعب دوراً فى سير الأحداث ، بعد أن أعطى للمصادفة معنى مغايراً تماماً لما ألفناه منها . وفى هذا الصدد يقول « ان لدعة كلمة المصادفة لم تأت الا من افتراض أنها تدل على شيء ايجابى ، وأنه اذا حدث شيء بالمصادفة ، فلا بد أن يكون من نوع غير منطقى ومناقض للعقل ، ولكن المصادفة لا تدل على شيء من هذا القبيل . فهى لفظ سلبى نسبى ، ولا يعطينا حكماً ما على الشيء الذى وقع هو خيراً عنه الا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطاً بشيء آخر ، فليس وجوده مرتبطاً بوجود أشياء أخرى سابقة فى الوجود عليه ، ولا مضمونا بهذه الأشياء ، ولا ناشئ بالضرورة عنها . . وما أريد أن أوجهكم اليه بنوع خاص هو أن وصف الشيء بأنه « مصادف » لا يخبرنا شيئاً عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشيء فى نفسه ،

(١) من المرجع السابق للدكتور المشيضى ص ١٦٢ ، ١٣٦ .

(٢) عن « المفكرين » للأستاذ عثمان نويه ص ٣٤٦ .

فقد يكون خيراً وقد يكون شراً . وكل ما يقصد بتسميته « مصادفياً » هو أنه ليس مضمون الوجود ، يعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على إخضاعه ، فهو بالنسبة إلينا غامض ومبهم .

ولكن وصف الأشياء بذلك ، عندما ينظر إليها من خارج أو عندما ينظر إليها من وجهة نظر الأشياء التى سبقتها لا ينفى إمكان اتصافها فى ذاتها بصفات ايجابية ، وبالوضوح ، وبأنها لم توجد الا فى وقتها ومكانها المناسبين لها ولا ينبىء وصفها بأنها مصادفة الا بأن لها وصفا خاصا بها لا يتصف به العالم الواقعى اتصافا مطلقا من كل القيود ، بل لا يتصف به ما دامت المسألة مسألة مصادفة ، الا حين يوجد بالفعل ، وانه لمن السهولة بمكان أن نتصور العالم على هذا النحو .

وهذا الفهم الخاص لمعنى « المصادفة » الذى يستقل به وليام جيمس يدفعه الى الايمان بعالم مستمد من هذا الفهم ، ولذا فهو عالم متعدد ، ومتغير ، ومعرض للخطر لكنه غير معرض للفناء . وفى هذا الشأن يقول « فدعوني الآن اذن أقول من غير موارد أو التواء : العالم لفر عظيم عند كل العقول ، مهما كان نوع النظريات التى تكونها نحوه . وان نظرية اللاجبر التى أذافع عنها - نظرية حرية الارادة بمعناها الدائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف - تصور العالم عالماً معرضاً للخطر ، وقابلاً لأن يؤذى ويجرح بتصرف أى جزء من أجزائه اذا لم يتصرف على نحو مستقيم ، وتصور فعل الخطأ فعلاً أو حادثة ممكنة ، وليست ضرورية ولا مستحيلة الوقوع » (١) .

وفى هذا الشأن - شأن موقف جيمس من « الصدفة » يقول الأستاذ محمود زيدان « من البديهي أن القائل بنقص العالم وبفعل المستقبل فى الوقائع منكر للحتمية قائل بأن الصدفة مقولة أساسية لنظام العالم . ولكن لا تنتظر من جيمس أن يحدثك عن الصدفة حديث فيلسوف ميتافيزيقى يعرفها ويحلل مصدرها وعناصرها ووظيفتها بأصل العالم أو بالقانون - لا تنتظر ذلك وانما هو يراها مقبولة تخدم مزاجه الخلقى ، كما رأى الزمن والنقص مؤديين الى حل لبعض المشاكل .

(١) عن كتاب « العقل والدين » من تأليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١١٩ .

يقول جيمس « ... لا نعنى بالصدفة سوى انه لا شيء في العالم — مهما كان كبيراً — يمكن القول بأنه يتحكم مطلقاً في مصائر الأشياء الأخرى من العالم . لو قلت ان للصدفة وجوداً حقيقياً فلت جاداً في ذلك . لسنا متأكدين من أننا في عالم به صدفه أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك ، وأنا أعيد ما كررته من قبل أن هذا السؤال (الصدفة في الكون) سؤال لا حل له من الناحية النظرية البحتة . كل ما أرجو عمله ان اصل الى الفرق بين عالم تسوده مصادفات وعالم جبرى .. أنا أريد عالم الصدفة . قل فيها ما تشاء ولكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد .. ان تشبثت بعالم كامل الصنع فأنى لا أزال أعتقد أن عالماً به صدفه أفضل وأحسن من عالم ليست به » (١) .

وكان تصور جيمس للصدفة أن معناها الاختيار . القول بالصدفة معارض للقول بالجبرية ، والجبرية قول الواحدية المطلقة ، وبذا يكون الاختيار والصدفة قول التعدد . ويعرف جيمس الاختيار بأنه القول بأن للأجزاء قدراً من التدخل الحر على بعضها ، وان التحقيقات الراهنة تطفو من على بحر واسع من الممكنات اختيرت منها هذه التحقيقات . معنى الاختيار أن للممكنات وجوداً بل تكون جزءاً من الواقع .. يرى الاختيار أن مقولة الامكان ثالثة { الى جانب الضرورة والاستحالة } بل هو المقولة الرئيسية » (٢) .

المبحث التاسع

موقف هنرى برجسون
من حرية الإرادة

الفيلسوف هنرى برجسون Henry Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) فلسفة مفردة في عمقها عن حرية الإرادة ولهذه الفلسفة ملابساتها التاريخية التى يعرض لها الدكتور زكريا ابراهيم (٣) قائلاً : « حقا ان الفلاسفة في كل زمان اهتموا بالبحث في معنى الحرية والخوض في مشكلة الجبر والاختيار ، ولكن الظاهر أن قضية الحرية قد أصبحت في الفترة ما بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٨ قضية القضايا ، وكأنما احتلت الحرية في تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسى (خصوصا عند مفكرى الجامعة)

W. James : Dilemma of Determinism in «Essays In Pragmatism» p. 47 - 61. (١)

(٢) عن « وليام جيمس » المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) في مؤلفه عن « برجسون » ص ٧٤ وما بعدها .

منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عند مفكرى المصور الوسطى .

ومن هنا فقد ظهرت نظريات عديدة فى الحرية لعل أشهرها نظرية فوبيه Fouillée (فى كتابه المسمى باسم « الحرية والحتمية » ، ونظرية بوترو Boutroux فى رسالته الموسومة باسم « الامكان فى قوانين الطبيعة ») ، هذا علاوة على تلك الشذرات الهامة التى نشرها رينوفيه Renouvier للفيلسوف الغمور لكليه Jules Lequier (المتوفى فى سنة ١٨٦٥) تحت عنوان « تحليل الفعل الحر » و « قوة فكرة الضرورة » .

وقد فطن بعض النقاد الى القرابة الموجودة بين نظرية برجسون فى الحرية ونظرية رينوفيه التى لا شك أنها قد صدرت مباشرة عن نظرية لكبيه ، فحاول بعضهم أن يبين لنا كيف اقتفى برجسون أثر لكبيه فى دراسته للإرادة والحرية ابتداء من « الفعل الحر » الذى تعبر به الحرية عن نفسها . وسنرى فيما يلى الى أى حد تأثر برجسون بنظرية كل من لكبيه ورينوفيه فى أن الحرية واقعة أولية ، وأن الفعل الحر بداية مطلقة ، وأن تلقائية الفعل الإرادى هو خير دليل على الحرية ، كما أن خير دليل على وجود الحركة هو التحرك نفسه ...

لقد درج الفلاسفة على أن يتساءلوا عما اذا كان الانسان حراً ، ولكن الحرية عندهم لم تكن سوى مجرد القدرة على الاختيار حينما نكون بصدد عدة أفعال ممكنة . ومعنى هذا أن حرية الانسان تتمثل فى قدرته على اتخاذ تصميمات لا سبيل الى التنبؤ بها وبحيث أننى حينما اتساءل عما اذا كنت سأقوم بهذه الرحلة أم لا مثلاً ، فإن كلا الحلين لابد أن يكون ممكناً ، دون أن يكون فى استطاعة أحد أن يجزم بيقين عما سيستقر عليه قرارى .

أما دعاة الحتمية العلمية أو الحتمية الطبيعية déterminisme physique فانهم قد ذهبوا الى انكار وجود مثل هذه الحرية مستندين فى انكارهم الى فكرة العلم ، ومبدأ العلية ، والقول بالآلية الشاملة . ولكن هناك حتمية أخرى لا يقوم انكارها للحرية على اعتبارات فيزيقية ، بل هى تستند فى انكارها الى تحليل الفعل الإرادى ودراسة الخلق le Caracière وتلك هى الحتمية السيكلوجية .

ولابد للفيلسوف الذى يتصدى لدراسة مشكلة الحرية من أن يعرض لنقد هاتين الصورتين من صور الحتمية ، توطئة لاثبات وجود الحرية

باعتبارها واقعة لاسبيل الى انكارها . ولكن برجسون لا يريد أن يثبت وجود الحرية ، بل هو سيحاول في خاتمة المطاف أن يبين لنا أن هذه المشكلة قد تولدت عن سوء فهم ، بمعنى أن الحرية واقعة تشاهد ، وليست مشكلة تحل ...

كما يذهب برجسون أيضاً الى « أنه مهما كان تصورنا للعلية (اى مبدأ السببية الطبيعية) فان من المؤكد أن هذا التصور لا يهدم الحرية . ذلك لأننا اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية عليّة صارمة واطراداً ضرورياً ، فان معنى هذا أننا ننكر عليها كل ديمومة ، وهذه الديمومة نفسها هي التي ستجعل من الذات التي تدوم (في نظرنا) قوة حرة (١) .

وأما اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية (على حد سواء) ديمومة حقيقية يمتنع معها وجود علاقة تحديد ضروري بين العلة والمعلول ، فقد نسبنا الى كل من الطبيعة والذات تلقائية حية فيها يحل « الامكان » *contingence* محل الضرورة *necessité* واذن فان كل تصور واضح للعلية لابد أن يؤدي بنا الى فكرة الحرية الانسانية لأن هذه الفكرة هي نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصحيح لفكرة العلية .

ولكن ما دمنا قد رفضنا كلا من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكلوجية ، فلم يبق علينا سوى أن نلتجئ الى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ومين دي بران *Maine De Biran* من قبل . وهل من حرج على الفيلسوف في أن يلتجئ الى الشعور المباشر الذي هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الاولى في التجريب ؟ ان الذات لتشعر بأنها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة اولية لا يمكن أن يرقى اليها الشك ، فلماذا لا نقول أن في مجرد شعورنا بتلقائية أفعالنا أكبر دليل على حريتنا ؟ الواقع أن ما نسميه بالحرية ان هو الا علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه ، واذا كانت هذه العلاقة غير قابلة للتحديد أو للتعريف فذلك لأننا أحرار بالفعل . حقا أننا كثيراً ما نحاول أن نعرف الفعل الحر أو أن نحدد معنى الحرية ، ولكن كل هذه المحاولات لا يمكن أن تنجح في الكشف عن حقيقة « واقعة » حين لا تمت الى الثبات والسكون والمكان بأدنى صلة .. » (٢) .

* * *

(١) ولهذه الفكرة وليق صلة بمقيدة خلود الذات التي يقوم عليها علم الروح الحديث والتي ساهم برجسون في تحقيقها بوسائل معقدة انتهت به الى نتائج ايجابية .
(٢) عن المرجع السابق ص ٩١ ، ٩٢ .

وفى هذا الشأن يتحدث أيضاً الدكتور مراد وهبة قائلاً : « ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر ، وإنما ينقد كذلك فريق الحرية من حيث أن كلا من الفريقين يقرر ضمناً وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها فقد أخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « أجبر أم اختيار ؟ » ان الحرية واقعة وليست اشكالا ، أى أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة وعن الوجود الإنسانى خاصة . وهى واقعة أولية ، وما هو أولى لا يقبل البرهان بل هو نقطة البداية لآى برهان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة ، والعلاقة الضرورية تفضى بدورها الى الحتمية . والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أى تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره الى الحتمية ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعاً للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال ان التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضاً بين العاطفة والعقل ، بل اشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن ان نلتقطها لها ، (أى لتلك الوحدة) أو بين ما ندركه ادراكاً مباشراً عن طريق الشعور ، وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزي .

والواقع أننى حينما أبحث عن الحرية فان هذا لايعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، ولكن معناه أن الذات تساءل عن حقيقة وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافاً للحرية . فالحرية تعنى « أن يكون الإنسان هو ذاته ، وأن يكون فى وفاق مع ذاته حينما يفعل » . ومن ثم فانه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات وجودنا ، وأن المظهر الخارجى للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر » . ألم يقل برجسون ان « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وان ذواتنا تطالب بحقها الشرعى فيه » ؟

ونحن من أجل ذلك نادراً ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك أن معظم أفعالنا وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حراً فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى تحقق هو فعله حقيقة . ولكن اذا ما تكرر الفعل فانه سرعان مايتصف بالآلية . ومن هنا يفرق برجسون بين ضريين

من الوجود الانساني فيتحدث عن وجود صحيح حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى . والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشمر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات الى الاندماج مع الناس ، والانغماس فى المجموع ، والارتواء فى احضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها ...

ولما كان الوجود الانساني فى نظره ديمومة فان الذات الانسانية لا بد وأن تكون مجرد امكانية لا محدودة . وهى فى ذات الوقت تجد نفسها امام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجى للجسم والوراثة والبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلة فى صميم وجودها ، متلبسة بها ، مدمجة فيها . ولا بد لها من أن تتخذ منها وسائل تصل عن طريقها الى تحقيق نفسها .

حقا أننى انا الذى اكون نفسى على نحو ما أريد أن اكون ، ولكننى اكون نفسى ابتداء من شئ ما لم أخلقه من نفسى ، ولا يرجع الى ذاتى وحدها . وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة القدر فى تصوره للحرية ، ذلك أن القدر هو الضرورة التى لا تكاد تنفصل عن وجودنا ...

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلا ، أنه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخل . أنه هنا وهناك ، فى الباطن وفى الظاهر ، أنه يطفو على السطح وقد يغوص حتى الأعماق ، يروح ويحيى بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى . من أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجى قائما على أساس الشعور بالوجود الداخلى . وإدراك جوهر الحياة الباطنية هو فى ذات الوقت إدراك لجوهر الحياة الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالا سيكولوجيا بالأنا . ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا ، أن الأنطولوجيا إحدى تركيبات السيكلوجيا . ليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة ، كيفية متحركة متطورة وذات طابع تاريخى ؟ .. » (١) .

* * *

كما يلاحظ برجسون أيضاً أن انصار نظرية التطور قد بشروا بالجبرية فى دورة الصراع والبقاء والانتصار : « لقد نظروا الى أجناس الحيوان والانسان من خلال مجهر ، وحكموا بالظواهر دون سواها فسخروا

(١) من « المذهب فى فلسفة برجسون » طبعة ١٩٦٠ من ١٢٤ - ١٢٧ .

من فكرة حرية الإرادة عند الإنسان . لقد أحالوه مصنعاً آلياً ، وأحالوا الطبيعة آلة هائلة من الروافع والمزالج والمسامير الحلزونية . ودعونا أن نخر سجداً لاله الاستسلام العظيم ، لأن السلامة في الاستسلام كما قالوا .

وهذه النظرية الخاطئة لا تبدو صحيحة الا لقبولنا فكرة الزمن على أنها الحركة الآلية الميتة للحظات موقوتة في المكان ، كالحركة الآلية الميتة للعقريين على ميناء الساعة . ولو كان هذا هو التفسير الصحيح للعالم لكان في أعمال الإنسان من الحياة والحرية ما في إيماءات العرائس المطبوعة على شريط السينما . ففي حالة هذا الشريط تكون اليد العليا لقوانين الآلة . فالحركة والزمن تتحكم فيهما آلة التصوير وسرعة أشباح الشاشة يمكن أن تستبطأ أو تستحث . ويستطاع إدارة الشريط من آخره الى أوله فتعكس كل قوانين الزمن .

لكن الأساس الجوهرى في زمننا الحقيقى - فيما يعتقد برجسون - هو عدم امكان رجوعه ، لأن الزمن نمو ، والنمو لا يدخل في باب الآلية بل في باب الحركة ، والمتحرك لا يرد على نفسه ... ولا يعيد نفسه ... وليس المستقبل نتيجة آلية للماضى ، ذلك بأنه اذا كانت كل لحظة في الحاضر فريدة ، فكل لحظة في المستقبل فريدة كذلك . والنمو لا يتبع قوانين صارمة جامدة ...

واذا اثبتنا أن الإنسان حر بدت نظرية داروين في التطور في ضوء جديد . فالإنسان ليس العوبة آلية في يد التنازع المادى القاسى لبقاء الاصلح . فالحياة ليست نتاج القوانين الآلية ، وهى ليست كالنهر يجرى بقوة الجذب من المهد الى اللحد ، بل ان تيار الحياة ليدفع بالإنسان أماماً وعالياً في طريق التطور . والقوة الدافعة ليست خارجة عن الإنسان ، بل هى في داخله . ان الحياة فنان يعمل من تلقاء نفسه ، فهى تبشر في كل لحظة بأنها ستزدهر وتغسلو شيئاً لم يخطر بالبال . انبها تنبع من حقيقة رائعة لا يعرف كنهها ، وان روحاً قدسية لتكمن في قدرتها على التقدم . فالواقع أن جوهر حياة الإنسان الخلاقة هو الله . - الله هو الحياة والحياة تدفع الى أعلى على الدوام .

حتى الموت ! ان تيار الحياة ليمتد بعد موت الفرد ، وهو باق بعد انقضاء لحظة الفشل ، وميل المادة الى تحطيم نفسها . واذا ضرب تيار الحياة في طريق مغلق ، فان ينابيعه الكثيرة تحفر مجرى جديداً ، فاذا سبله العارم يصيب نجاحاً جديداً خطيراً . والحياة لا يقتلها فشل موقوت ، ولا يمكن أن يصد تدفقها .

وتكمن فينا جميعاً دفعة الحياة تلك قاهرة لا تقهر ، هذه الشرارة الحبة ، هذه الطاقة التي تتدخل خلصة ومن تلقاء نفسها في احط انواع المادة وتتلاءم معها ، ثم تسيطر عليها شيئاً فشيئاً . هذه الطاقة تنطلق آخر الأمر حرة في الانسان ، وتعبّر عن نفسها أروع تعبير في النفس الخلاقة . . . وهذه الدفعة الخلاقة لا تكمن في الفنان وحده ، بل تكمن في كل واحد منا . انها القوة التي تدعم كل فكرة نبيلة ، وهى النشوة في قبلة العاشق ، كبهجة الأم بميلاد طفلها ، والبركة التي تصاحب كل عمل طيب ، والامل الذى يستشعره كل مؤمن بمصيره الخالد » (١) .

وهكذا يربط برجسون بين فلسفته في خلود الانسان ، وبين نظريته في التطور المحكوم بعوامل روحية كامنة في باطن الانسان ، وايضاً بين ايمانه بحرية اختيار نابعة عن هذه العوامل نفسها التي تكفل للانسان الخلود والتطور ، بالإضافة الى ايمانه بأن الانسان لا يحيا في الزمن ، بل ان الزمن هو الذى يحيا فى الانسان ، لأن الزمن خالد وباطنى ايضاً . فالانسان هو سيد الزمن وروحه ما دام الزمن حياة العقل ، كما أن النمو حياة الجسم . وهذه كلها عوامل تتضافر معاً في نفى جبرية الانسان ، وفي اثبات حريته .

المبحث العاشر

موقف سارتر

من حرية الارادة

إذا كان بحثنا الحالى يستند - في جوهره - الى فلسفات متنوعة تلتقى عند الطابع الروحى ، وبالتالي عند الربط بين حرية الارادة والغاية الخلقية من الحياة ، فان ذلك لا يمنع من أن نعرض في عجالة لموقف فلسفة غير مرتبطة اطلاقاً بأي طابع روحى ، ولا باتجاه عقيدى معين ، وهى الفلسفة الوجودية التى لها انصارها من الكاثوليك ، كما أن لها انصارها من الملحدين ايضاً .

وعلى رأس هذه الفئة الأخيرة جان بول سارتر Jean Paul Sartre (ولد في سنة ١٩٠٥) الفيلسوف الفرنسى المعاصر . ويضيق المقام الحالى عن محاولة عرض فلسفته عرضاً كافياً ، وانما يكفى أن نقرر أن الوجودية

(١) من كتاب « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ١٩٧٠ ص ٤٦٠ - ٤٦٤ .

— بوجه عام — تقوم على جملة دعائم منها أن وجود الانسان سابق على ماهيته » ونعنى بذلك — كما يقول سارتر — أن الانسان يوجد أولا ، ثم يتعرف الى نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجى ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده . فاذا لم يكن للانسان فى بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للانسانية شىء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة التى لديه عن كل . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها الى الوجود .

والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هذا هو المبدأ الاول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس « ذاتيتها » مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد الينا . لكننا لا نعنى بها سوى أن للانسان كرامة اكبر مما للحجارة أو المنضدة ، لأننا نعنى أن نقول ان الانسان يوجد اساسا — ثم يكون . وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهو يعنى أنه يمتد بها الى المستقبل . فالانسان مشروع يمتلك حياته ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب .

وقبل أن يكون الانسان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه ، ولا حتى فى سماء الدكاء . ان الانسان لن يحقق لنفسه الوجود ولن يناله الا بعد أن يكون ما يهدف الى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن يكونه ، لأن ما يفهمه عادة من الرغبة أو الإرادة هو أنها قرار واع نتخذه غالبا بعد أن نكون قد صنعنا أنفسنا على ما نحن عليه . فقد أرغب أن انضم الى حزب من الأحزاب ، أو أن اكتب كتابا ، أو أن اتزوج — لكن فى حالة كهذه فان ما يسمى عادة باسم ارادتي ان هم — الا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفوا ، فاذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالانسان مسئول عما هو عليه . واذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هى وصفها كل فرد وصيا على نفسه ، مسئولا عما هى عليه مسئولة كاملة .

وعندما نقول أن الانسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعنى أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلمة « ذاتية » لا ينبغى أن تفهم الا على معنيين ، ولكن خصومنا لا يابهون الا لمعنى واحد

من المعنيين ويوجهون له النقد . ان الذاتية تعنى حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الانسانية من جهة أخرى ، والمعنى الثانى هو المعنى الأعمق فى الوجودية .

وعندما نقول أن الانسان يختار لنفسه لا نعنى أن كلا منا يجب ان يختار لنفسه ، وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الانسان فى الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق . انه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا فى خلقه لما نريد ان نكونه الا ويساهم أيضا فى خلق صورة الانسان كما نتصوره ، وكما نظن انه يجب أن يكون . ان اختيارنا لنمط معين من انماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار واعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس : اختاروا مثلما اخترنا ، ونحن لا يمكن ان نختار الشر لأنفسنا وما نختاره دائما خير لنا : ومن ثم فهو خير لكل الناس ؟

ثم اذا كان الوجود سابقا على الماهية ، واذا كنا سنشكل الصورة التى سنكون عليها أثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن تكون وافعنا نحن فقط ، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا ، والعصر كله الذى سنجد فيه أنفسنا . وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التى سنكون عليها ليست شيئا يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شيء يخص الناس جميعا ، والعصر كله الذى تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس « (١) »

•••••

وفى مبادئ الوجودية الكثير مما يثير الاستغراب ، ومما لم بقم اى دليل على صحته . ومن هذا القبيل مثلا الزعم بأن الانسان « اذا لم تكن له فى بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه » . فكان الوجود المادى - على هذا الوضع - هو كل شيء للانسان ، كما أن الانسان هو كل شيء فى هذا الوجود المادى . وكلتا هما قضية فلسفة كبرى يعوزها الدليل المقنع الذى لم تحاول هذه الفلسفة ولو مجرد محاولة اقامته . بل ان هاتين القضيتين تتعارضان - فى ظاهرها بالأقل - مع أبسط الحقائق الوضعية للحياة .

(١) عن « الوجودية مذهب انسانى » تأليف جان بول سارتر ترجمة الاستاذ

ثم انظر سارتر وهو يقول ان « الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس « ذاتيتها » مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد اليها ، لكننا لا نعتنى بها سوى ان للانسان كرامة اكبر مما للحجارة او للمنضدة » ... فهل ينفى هذا القول ادراك سيطرة نواميس الطبيعة على الكثير من جوانب النشاط الارادى للانسان ؟ وهل من الضرورى الفاء هذه الحقيقة الوضعية الواضحة حتى يكون للانسان كرامة اكبر مما للحجارة او للمنضدة ؟ ! .. ثم اذا فرضنا جدلا بعد ذلك صحة هذا المبدأ او ذاك من مبادئ الوجودية فما علاقتها بنفى « الطبيعية البشرية » لانه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة ، وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة لديه عن كل « ؟! ...

ان هذه الفلسفة الكلامية تتميز ايضا بكثير من الغموض ، بالإضافة الى انها تقوم على عدة دعائم افتراضية لم يقم الدليل على صحتها ، وبضيق المقام الحالى عن مناقشتها . وانما يعنينا منها هنا جانبها المتصل بتأكيد حرية الفرد المقيدة بأن الانسان لا يستطيع تجاوز « ذاتيته » الانسانية . ولعل هذا الجانب هو اصح جوانبها بالإضافة الى تأكيد التضامن الاجتماعى ليس بين ابناء المجتمع الواحد ، بل أيضا بين ابناء العصر الواحد للانسانية جمعاء .

وفى هذين المبدأين لم تأت الوجودية بجديد ، لانهما يقمان فى الأساس من فلسفات سابقة كثيرة ، بما فيها الفلسفة الاغريقية ، وان كانت الوجودية قد حاولت الوصول الى اسانيد جديدة لهما ، تتراوح فى مدى توفيقها واصلتها . وإية كانت قيمة هذه الأسانيد ، فهذه هى اجمالاً - وفى ايجاز شديد - فلسفة الوجودية عن حرية الإرادة الانسانية ، كما يراها جان بول سارتر . وفى تقدها يقول الأستاذ حبیب الشارونى بحق « لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية والح فى معنى الحرية حتى وصل به الالاحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فاذا نظرنا الى الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الالمانى . اما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية .

كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجونى ويجعل منها تعبيراً عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد ان تصور

برجسون للحرية لا يقف عند الخلط بين التلقائية وبين الحرية ، وانما هو يمضى ليكمل من الحرية خلقا متجددا . (١) ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وابداع . فكان برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وانما يرتفع بمعناها الى فكرة اسمى هى فكرة العمل الخالق المبدع . اما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيرا عن الوجود الانسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الانطولوجى للوعى .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر او تبرير عفى ، وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريبا من التلقائية اللا عقلية ، فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختبار ، وخالية بالتالى من اى معنى او دلالة ، لان الاختبار نفسه هو الذى يضى عليها معانيها ودلالاتها . فالاختيار اذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيرا عن التلقائية .

وهنا نتساءل اليس هذا الاندفاع نوعا من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا ان سارتر ينتهى الى اثبات نقيض الحرية ؟

ان الانسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية او مجبر عليها . وهذه الصيغة هى التى تعبر فى شطرها الأول - اى فى كون الانسان مجبرا او مقسورا - عن التركيب الانطولوجى للوعى ، كان هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر ، وهو الشرط الذى يؤكد ان الانسان مجبر . واذن فالتركيب الانطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الانسان ، وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر او الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

فاذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الانطولوجى الذى يجعل الانسان مقسورا على الحرية تبينا مباشرة الخاصية التى تفترق بها الحرية السارترية عن نظرية برجسون فى الحرية . ذلك أن الحرية التى يدان بها الانسان هى حرية يلزمها الاحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل

Bergson : Les Données Immédiates De La Conscience, (١)
p. 129 - 130.

: L'Evolution Créatrice p 7 - 8

من القلق شعورا ملازما لادراك الانسان لحرية . ان التركيب الانطولوجي للانسان يعنى انه ينفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهذا الانفصال الدائم يبقى الانسان مهجورا ومنعزلا من جميع النواحي بحيث يشعر ازاء كل فعل بالمسؤولية والقلق .

والانسان في فلسفة سارتر ليس معزولا فحسب ، وانما هو معزول وفي الوقت نفسه - بمقتضى عزلته - مقصور على الحرية . فنظرية سارتر في الحرية تزيد الانسان حرا في سلوكه وتريده في الوقت نفسه ملزما على ان يمارس هذه الحرية دون ان يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يصدر عن الاحساس بالعزلة فحسب ، وانما يصدر كذلك عن الاحساس بالقسر على الحرية . وبهذا القلق تتميز الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون . فليس في حرية الانسان عند برجسون احساس بالعزلة ، كما انه ليس فيها احساس بالقسر ... فالفعل الحر يجد في فلسفة برجسون ما يستند اليه - انه يجد ماضينا بأكمله . واذن فليس هناك احساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالي ما يبعث على القلق ، وانما هناك ، كما رأينا ، احساس بالطمأنينة والدعة .

كذلك ليس في الحرية عند برجسون احساس بالقسر : ان الفعل الحر في فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصدر العمل الفني عن الفنان . وليس من شك في انه ليس هناك أى قسر او اجبار على العمل الفني . وانما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كى يعطى نتاجا فنيا جديدا . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر (١) . انها محاولة من الانسان لأن يسمو الى مستوى فعل الخلق . والحرية التى تعنى الارتفاع الى فعل الخلق لا يمكن ان تكون مبعثا على القلق ، وانما هى تدل على الامل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها فلسفة سارتر .

أجل ان سارتر يحاول ان يصف فلسفته بأنها فلسفة تفاؤل من حيث أنها تضع مصير الانسان بين يديه وتجعل الامل قائما في العمل فحسب (٢) . غير ان منطق مذهبه يبطل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قائمة . وبهذه التشاؤمية القائمة تفترق كذلك الحرية

Bergson : L'Evolution Créatrice p. 138.

(١)

Sartre : L'Existentialisme Est Un Humanisme p 62 - 63.

(٢)

الساثرية عن الحرية عند برجسون ، وآية ذلك أن الحرية عند سارتر هي - بعكس فلسفة برجسون تماما - حرية اعدام لا حرية خلق ...

أجل ان سارتر يرى أن الحرية التى يتميز بها الانسان عن العالم انما ترجع الى قدرة الانسان على الاعدام والملاشة ، وأن هذه القدرة التى تتيح للانسان مجال الحرية لأبد من أن ترفع الوعى بدلا من أن تخفضه . بيد أنه اذا كان العدم هو الذى يتيح للانسان أن يكون حرا فان الحرية من جهة أخرى لا يمكن أن تكون بناء على ذلك الا حرية ملاشة واعدام . انها تفصل الانسان عن عالمه وعن ماضيه ، فهى تعمل من هذه الناحية على افقار الانسان ذاته . ومن هنا كان الوعى فى فلسفة سارتر وجودا لأجل ذاته يسعى دون أمل فى أن يكتمل وأن يصبح وجودا فى ذاته ، أى فى أن يصبح ملاء ووجودا ممثلاً كالعالم من حوله . والحرية من جهة أخرى هى التى تتيح للانسان أن يحدث فى العالم شيئا من النقص والفراغ ، فهى من هذه الناحية تعمل على افقار العالم ذاته .

الحرية اذن فى فلسفة سارتر هى حرية اعدام وافقار مستمرين وهى بذلك لا تفترق فحسب عن الحرية فى فلسفة برجسون ، وانما تكاد تذهب الى النفيض منها . ان الحرية فى فلسفة برجسون خلق وابداع متجددين وهذا يعنى بالتالى انها حرية اثناء مستمر لأن الخلق والابداع يعنى هذا الاثناء ويتضمنه ... (١) » .

ونضيف الى ذلك ان حرية سارتر واقعة مادية سلبية غير مرتبطة بأية غاية خلقية ، وفى ذلك ما يميزها عن حرية برجسون الايجابية التى تحاول انقاذ القيم الروحية التى اطاح بها المذهب المادى ، والتى تريد أن تذكر بنى البشر بأن الكون المادى ليس مقرا لهم ، فهى حرية مرتبطة بالروح « التى قد تعلو بها الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو فيها العقل حتى يحطم قيود المكان والمادة » ... وذلك على حد تعبيره .

ويلاحظ الأستاذ سلامة موسى ان الفلسفة بوجه عام يمكن البرهنة على صحة قواعدها ، ولكن الوجودية تلقى بقواعدها كما لو كانت قواعد دينية ، وان خلت من الأساس للأديان الكبرى من حيث الايمان بالله (وهذا القول يصدق فحسب على جناحها الملحد الذى يتزعمه سارتر ،

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشاؤونى ١٩٦٢ ص ١٨٢ - ١٨٥ . وراجع أيضا من سارتر « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ١٩٧٠ ص ٥٢٤ - ٥٢٦ .

أما جناحها الكاثوليكي الذي يتزعمه جابريل مارسيل Gabriel Marcel فلا يصدق عليه هذا الوصف (١) .

أما أنها مذهب ضار فذلك لاسرافها في الفردية ، فالإنسان عند الوجوديين مسئول أمام نفسه ونفسه فقط ، وليس مسئول أمام المجتمع ولا أمام الله . ثم هي مع ذلك تفرض للإنسان حرية الاختيار ، كأن المجتمع بعاداته ، ولفته ، وسنى الطفولة التي تتكون فيها المركبات وتكاد تنجمد ، والوسط الثقافي والاجتماعي ، ووطاة الحوادث وتنوعها ، كل هذا لا يؤثر في تكوين الفرد أو توجيهه ، إذ هو حر في الاختيار . ونسى سارتر أنه اختار الضرورة ، اختيار الجبر (٢) .

الفصل الثالث

بعض الجوانب العامة
في الإرادة والعقل

المبحث الأول

عن تعريف الإرادة الحرة

مع ثبوت حرية الإرادة كحقيقة فلسفية فإن بعض الفلاسفة قد لاحظ صعوبة تعريفها ، فكل - تعريف للحرية - بحسب برجسون مثلاً - لابد أن ينتهي الى تقوية حجة أنصار الجبرية : « ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلي التصوري ، فإننا لابد أن ننتهي الى انكار وجودها . وهذا هو السبب في أن « الحرية » كثيراً ما تصبح قضية خاسرة حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون في نهاية الأمر الى نفس النتيجة التي توصل اليها خصوم الحرية (٣) . والواقع أن ما نسميه بالحرية هو - كما يقول برجسون - مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة هي مما لا سبيل الى تعريفه ، فذلك لسبب

(١) بل لقد أعلن جابريل مارسيل اقتناعه بصحة الظواهر الروحية ، وبوجود صلات مستمرة بين عالمي الغيب والشهادة وقدم عدة كتب لوسطاء ، ولبحاث روحيين (راجع ما سبق في ص ١٣٢ هامش (٢) .

(٢) عن كتاب « هؤلاء علموني » يناير ١٩٧٢ ص ٢٥٢ .

(٣) Bergson : Essai Sur Les Données immédiates de la (٢)

Conscience p. 167.

بسيط هو أننا أحرار فعلا . وما يفبل التحليل لابد أن يكون شيئا أو موضوعا لا حركه أو تقدما progrès . كما أن ما يقبل القسمة لابد أن يكون امتدادا أو مكانا لا دواما وزمانا ..

فنحن اذن لانستطيع أن ننكر الحرية الا اذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا . ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا فى عالم الأشياء ... »

يبد أننا لسنا فى حاجه الى فهم مضمون الحرية من أجل الشعور بها فان فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقريرنا للحرية - كما قال بحق دى بيران Maine De Biran (١٧٦٦ - ١٨٢٤) - هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التى يقدمها لنا الحس الباطنى الا وهى الشعور بالجهد le sentiment de l'effort وماذا عسى أن تكون الحرية فى الحقيقة ان لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والاحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ ان الفلاسفة العقليين ليتطلبون ادلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة ... » (١) .

وهذه الصعوبة فى وضع تعريف لحرية الارادة لا تقتضى بالضرورة استحالة هذا التعريف . وليس لاي تعريف لها ان ينتهى بالضرورة الى تقوية انصار الجبرية - على ما لاحظته برجسون - الا اذا كانت الجبرية حقيقة واقعة لابد ان تظل برأسها من ثانيا اى تعريف قد يوضع للحرية ، هذه الجبرية التى تنفيها شواهد جمة .

وحتى مع التسليم بأن الارادة عبارة فى جوهرها عن شعور وجدانى بالحرية فان كل شعور يحتمل اكثر من تعريف بحسب الزاوية - أو الزوايا - التى ننظر اليه منها ، وبغير أن ينتهى حتماً تعريف هذا الشعور بالحرية الى نفيه والى اثبات نقيضه ، اللهم الا اذا كان هذا الشعور محض وهم وخداع حواس .

والدليل على ذلك أن برجسون ، وهو بصدد إبراز صعوبة تعريف للحرية قام بوضع هذا التعريف عندما نظر اليها من الزاوية التى اقتنع بها وهى « أنها مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه » . فهذا تعريف قد يكون مناسباً للحرية حتى وان رفض صاحبه أن يسلم له بهذه الصفة ، لأنه يريد أن يصل الى ما هو أعمق منه ، كما هو شأن كل نظر ثاقب لا يرضيه أقل من النفاذ الى لب الأمور ، مهما كان النفاذ محفوفاً بالمشقة والصعاب .

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم : طبعة ثانية ص ٢٢ .

وعلى أية حال فمن الجائز أن ننظر الى هذه الحرية من زاوية معينة فنقول مثلاً « ان الارادة الحرة تمثل قدرة الانسان على أن يتخذ موقفاً أو آخر من نوااميس الحياة » . أو « هي قدرة العقل على أن يكيف علاقته بالحياة على نحو معين » . أو « هي قدرة الذات على أن تشق لها أسلوباً ما في الحياة ، ولو عن طريق الألم والنضال » .

ومن زاوية أخرى يمكن أن نقول أيضاً « هي قدرة الانسان الطبيعية التي استمدتها من قدرة الطبيعة على الفكر والحركة » . أو « هي هذه القدرة على التأمل والحركة التي يستمد منها الانسان جل عناصر وجوده وارتقائه » ... وهكذا يمكن ان تتعدد التعاريف في اتجاه معين أو في آخر ، وقد لا يخلو أى تعريف منها من جانب أو أكثر من الصحة ، حتى اذا تلمذ الوصول الى تعريف يمثل الصحة كاملة كما هو الشأن في تعريف أية جزئية صغيرة من جزئيات الحياة .

• • •

ومن الجائز أيضاً أن يستمد الانسان تعريفاً للحرية من نفس الزاوية التي نظر اليها منها مين دى بيران Maine De Biran من ناحية أنها « جهد لازم للانسان كيما يدرك ذاته باعتباره علة حرة » . وفي هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم : « واذا كان الانسان يدرك ذاته فانه لا يدرك هذه الذات الا باعتبارها علة ، وقوة ، واردة ، وجهداً ، وفعلًا ، وحرية . وتبعاً لذلك فان الواقعة الاولى عند دى بيران ليست هي « الفكرة » بالمعنى الذي قصد اليه ديكارت ، بل هي « الجهد » الذي يقوم عليه ادراك الذات لنفسها ، من حيث هي قوة حرة تعمل وتشرع في الحركة بارادتها الخاصة .

ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة « انا افكر فأنا اذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا اذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسي باعتباري علة حرة ، فأنا اذن علة موجودة بالفعل » . وفي موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول « اذا كان ديكارت قد توهم انه اهتدى الى المبدأ الاول لكل علم حين قال « أنا أفكر فأنا اذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » فان في استطاعتنا أن نقول - تصويهاً لهذه المقالة - مستنديين في الوقت نفسه الى شهادة الحس الباطني التي لا ترد « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي فأنا اذن أدرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا اذن موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة » (١) .

(١) عن « مشكلة الحرية » . ص ٢٢ - ٢٥ .

ومن الجائز أيضاً أن ينظر الى الإرادة الحرة بوصفها مصدراً لاشدور بالاطمئنان أو بالقلق ، وبالسعادة أو بالشقاء ، وبالتالي للتفاؤل بالحياة أو للتشاؤم منها . فيقال مثلاً ان الإرادة الحرة هي القدرة التي تحرك وجدان الانسان الى الاحساس بأحد هذه الأمور دون الآخر ، فتعرف الإرادة الحرة عندئذ بأهم آثارها المباشرة ، وبأخطر دليل فيها وهو شهادة الوجدان . وهذا من شأنه أن يثير سؤالاً من نوع آخر يحسن أن نعرض له أجماًلاً في المطلب الثاني ، وهو هل يصلح التسليم بتوافر هذه الإرادة الحرة أن يكون مصدراً صحيحاً للتفاؤل أم للتشاؤم ؟

المبحث الثاني

الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم

عن فلسفة شوبنهاور

هذه الإرادة الحرة من المفروض أن تكون مصدراً للتفاؤل بمستقبل الانسان وبمصير الحياة ، ولايمان الانسان بنفسه ، وبعدالة القوانين المهيمنة على الحياة ، ولكن هذا لا ينفي أنها تعد مصدراً من مصادر التشاؤم في بعض الفلسفات ، ومنها بوجه خاص فلسفة شوبنهاور الذي يؤكد أن مصدر العذاب في العالم هو الإرادة ، وأن المعرفة العارية عن الإرادة هي سبيل الخلاص ، اذ تصبح حالة المرء حينئذ « حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقور بوصفها الخير الأسمى ، وحالة الآلهة أنفسهم ، لأننا نصير برهة من الزمان أحراراً من نير الإرادة المقيوت ... » .

والعلة في هذا عنده أن كل انسان له وجودان : وجود كراداة ، أى كفرد واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات فيكون فريسة للآلام ، ووجود تأمل موضوعي خالص ، يصير فيه ذاتاً عارفة مجردة ، لا يوجد العالم الموضوعي الا فيها ... » (١) .

ولا محل للدخول في هذه التفاصيل التي لا تلزم هنا ، لأن الحديث هو فحسب عن هذا الوجود الإرادي للانسان العادي الذي هو موضوع الدراسات الانسانية بوجه عام ، والخلقية - الفلسفية بوجه خاص ، والتي قد لا تعنى كثيراً بالفيلسوف ، ولا بالفنان العبقري الذي قد يتطلع - بحسب شوبنهاور - الى تعطيل ارادته عن طريق المعرفة والتأمل الموضوعي الخالص الذي قد يحمره - ولو الى حين - من ربة الألم والعذاب في العالم .

(١) عن « شوبنهاور » للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة ١٩٦٥ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

كما لا محل للذهاب مذهبه في أن الغلبة في الإنسان للارادة لا للعقل .
أى أن الارادة - لا العقل ولا المعرفة - تمثل الجوهر الحقيقي الِدِّظُن
للشخصية ، لأن فلسفة شوبنهاور قائمة في هذا الشأن على حجج واهية
يضيق المقام عن سردها ومناقشتها ، بل تكفى الإشارة الى أن المذهب
السائد في الفلسفات القديمة والحديثة معاً يعطى الغلبة للعقل لا للارادة
في بناء الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية الانسانية ، وهذا التقرير يغنى
عن الدخول في أية تفاصيل أو مناقشات جدلية قد تخرج عن نطاق
موضوع « التسيير والتعجير » الذى لا يتطلب بحثه الا الاقرار بهذه
الحقيقة الوضعية البسيطة التى عرضت لبيانها في الصفحات السابقة
وهى أن لدى كل إنسان عادى قدراً ما من حرية الارادة ، وأن هذه
الارادة هى أداة العقل في التنفيذ ، وبالتالي فإن الغلبة تكون في النهاية
للعقل لا للارادة . وهو في النهاية سيد الموقف لا هى .

وعلى أية حال فإن توافر الارادة في سلوك أى إنسان أمر يمكن أن
يلمسه بنفسه في شعوره الطبيعي اليومي . فلو لم تكن له ارادة حرة -
ولو الى حد ما - لما شعر باطمئنان أو بقلق ، ولا بتفاؤل أو بتشاؤم ،
وذلك لأن هذا أو ذاك يكون - فحسب بمقدار اتساق حادث معين مع
اتجاهات الارادة أو عدم اتساقه . ولكننا نرى أن النفس الواحدة قد
تسعد وتشقى في اليوم الواحد عدة مرات ، وقد تنتقل من الشعور الى
نقيضه لاوهى الأسباب . وهذا معناه أن حرية هذه الارادة وخلقاتها
حقيقة واقعة ، وأنها يقظة ايجابية في مواجهة كل ما يقابلها من أحداث
ومفاجآت ، سعيدة كانت أم شقية .

* * *

وفي الواقع لقد كان شوبنهاور متشائماً ، ولكن لا ينبغي أن يفوتنا
كما يلاحظ ول ديورانت Will Durant في نقده لشوبنهاور من أنه
لا شك أن في التشاؤم من الحياة قدراً كبيراً من الأنانية وحب الذات .
وإذا كان العالم لم يضحك بوجهه لنا أنقلبنا عليه وتحولنا عنه وألقينا
التبعة عليه ... وربما كان اشمئزازنا من العالم بسبب اشمئزازنا من
انفسنا . وقد يكون الخطأ والزلل منا ولكننا نضع اللوم على البيئة أو
العالم اللذين ليست لهما السنة يدافعان بها عن نفسيهما .

إن الإنسان الناضج ليقبل ما في الحياة من حدود طبيعية ، ولا يتوقع
من العناية الالهية أن تتحيز الى جانبه وتراعى خاطره وتفضل مصلحته .
ولا يطلب منها أن تؤثره بزهر الطاولة الرابع « النرد » ليلعب به لعبة
الحياة ، ويتفق مع كارليل بأن من السخف والحقق أن نلعن الشمس

لأنها لم تشعل لنا سيجارتنا مع أن الشمس قد تفعل ذلك لو أوتينا من العلم شيئاً .

وقد ينقلب هذا الكون الفسيح المحايد الى مكان سعادة عظمى لو ساعدناه بشيء من ضياء نفوسنا واشراق روحنا . والواقع أن العالم ليس معنا أو علينا ، فما هو الا مادة أولية في أيدينا ، وقد يكون نعيماً أو جحيماً وفقاً لما جبلت عليه نفوسنا .

أن بعض التشاؤم عند شوبنهاور ومعاصريه ناجم عن وجهة نظرهم الرومانتيكية والآمال الكبيرة التي علقوها على المستقبل . أن الشباب واسع الآمال ويتوقع الكثير من العالم ، والتشاؤم هو اليوم الذي يعقب أمس التفاؤل ...

ثم ماذا يضير من أن رغباتنا لا تنتهى ، وأن اشباع رغبة يؤدي الى بحث رغبة أخرى ، وقد يكون من الأفضل لنا ألا نقنع ونرضى . فالسعادة كما قال القدامى هي في بلوغ المني والمراد وليست في الامتلاك والشبع . والإنسان السليم العقل والصحة لا يبحث عن السعادة بقدر ما يبحث عن فرصة تمكنه من ممارسة قواه ومواهبه . وهو على استعداد لأن يدفع عن طيب خاطر ثمن هذه الحرية من عنائه وآلامه . أننا لفي حاجة الى المقاومة لترفعنا كما ترفع الطائرة والطائر . ونحن بحاجة الى العقبات لترهف بها قوانا وننعش نمونا ، والحياة بغير مأساة ليست جديرة بالإنسان .

لقد ذهب شوبنهاور الى أن زيادة المعرفة تستتبع زيادة الألم ، وأن أرقى الكائنات نظاماً هو أشدها تعرضاً للألم ، وهو على صواب في قوله هذا . ولكن من الصواب أيضاً أن نفهم بأن زيادة المعرفة تزيد في السرور كما تزيد في الألم ، وأن الإنسان الراقى المتطور هو وحده الذي ينعم بأعظم الفرح .

وقد أصاب فولتير عندما آثر لنفسه شقاء الحكمة البرهمية على نعيم جهل المرأة الفلاحة . أننا نحب أن نخبر الحياة اختباراً عميقاً وذكياً ولو كان على حساب ما تقاسيه من آلام . ونحب أن نخاطر ونجازف في كشف أسرارها ولو كان على حساب فشلنا وخيبة آمالنا .

هل اللذة سلبية كما يقول شوبنهاور ؟ ! كلا ان اللذة ليست سلبية في جميع الحالات . ان اللذة هي انسجام ما تقوم به غرائزنا من عمل ، وكيف يمكن أن تكون اللذة سلبية الا اذا كانت الغريزة الدافعة اليها غريزة تراجع وتقهقر ، لا تقدم واقترب . ان لذة الهرب والراحة والاستسلام والأمن والانعزال والهدوء لذات سلبية بلا شك لأن الغرائز التي تدفعنا اليها غرائز سلبية - فهي حالات من الخوف والهرب .

ولكن من منا يقول ان الملذات الناجمة عن الفرائز الإيجابية كفرائز التحصيل والامتلاك والحكمة والسيادة والعمل واللعب والاجتماع والحب ملذات سلبية ؟ وهل من المعقول أن نعتبر المرح والسرور والبهجة ملذات سلبية ؟ وهل من الممكن أن يكون مرح الطفولة ، وأغنية الطير ، أو صياح الديك ، أو نشوة الفن الأصلية ملذات سلبية ؟ ان الحياة نفسها قوة ايجابية ، وكل عمل عاды فيها يطفح بالمتعة والسرور .

ويقول شوبنهاور ان الموت مفزع ومرعب ، وهو على حق في قوله ، اذ لا شك أن الموت مفزع ومرعب ، ولكن الخوف من الموت يزول لو عاش الانسان حياة عادية . ولكن هل الخلود وعدم الموت سعادة لنا ، اذ من منا يحسد مصر «أما سؤرس» الذي حكمت عليه الآلهة بالخلود في الحياة كأشد عقاب يمكن أن تنزله بانسان ؟ والواقع ان الفزع من الموت دليل على أن الحياة حلوة وممتعة .. » (١) .

وأضيف الى ذلك أن الخوف من الموت يزول - من باب أولى - لو عرف الانسان حقيقة الموت ، ولو بدأ وجدانه يتقبله بوصفه مجرد انتقال الى حياة أخرى أرق من حياته الحالية وأخف ألماً منها بكثير . ولو بدأ وجدانه يدرك تماماً أنه في الواقع يموت كل ليلة ليبعث في الصباح من جديد ، وأن الطبيعة تدربنا على الموت عن طريق النوم ، وتدربنا على اليقظة عن طريق الأحلام ، فهي ليست قاسية علينا كما تصورها شوبنهاور ، وهي ليست صاحبة ارادة طاقية عمياء لا تبصر كما دار بخلده .

فشوبنهاور نظر الى جانب واحد من الحياة ولم ينظر الى جانبها الآخر . نظر الى جانبها البغيض وهو حياة المادة ولم ينظر الى جانبها المشرق وهو حياة الروح الذي لو نظر اليه بتفطن كافٍ وبيقظة مطلوبة لما امتلا قلبه سخطاً على الحياة وتشاؤماً منها الى هذا المدى .

عن التفاؤل والإيمان

والتفاؤل والتشاؤم وثيقا صلة بموضوع آخر ، وهو محاولة تحديد موقف الوجدان من الالحاد أو الإيمان . وهذا التحديد يضيق عنه موضوع المبحث الحالي وسنعرض له فيما بعد ، لكنه لا ينبغي أن يضيق - بالأقل - عن ملاحظة أن الإيمان بالقدرة الخالقة العادلة الحكيمة الرحيمة ... يصلح منبعاً نقياً لتفاؤل له ما يبرره من ناحية المصير الخلقى للانسان ، وذلك أسوة بالإيمان بتوافر الإرادة الحرة ازاء أحداث الحياة التي يصل بينها قانون الأسباب والمسببات .

(١) من « قصة الفلسفة » تأليف دل ديورانت . المرجع السابق

ومن الغريب أن الإرادة العاقلة للإنسان التي تعمل خلال نوااميس الحياة ، وأهمها ناموس الأسباب والمسببات لا يكاد يختلف موقف الإيمان منها عن موقف الالحاد . فكلاهما يسلم بوجودها ، وكل الفارق بينهما هو أن الالحاد ينكر العلة الأولى للأشياء ، وهي الخلق من لدن قدرة عزيزة وقديرة ، حين يصل الإيمان في تسليمه بالعلة والمعلول الى نهاية الشوط ، وهي التسليم بالعلة الأولى لكل ظاهرة عاقلة ، وهي العقل الأعظم الذي يقف وراء النتائج البعيدة التي تخضع لنطاق حواسنا وتفكيرنا... وما أكثر ما تخطئ هذه الحواس والتفكيرات .

والإيمان - ولو كان مشوباً بالتشاؤم - يبدو متفوقاً من هذه الناحية على الالحاد - ولو كان لا يخلو من مظهر التفاؤل - من ناحية أنه بالأقل منطقي مع نفسه ، ومع التسليم بأن وراء كل معلول علة ، ووراء كل نتيجة سبباً ، فتسلسل الأسباب لا يمكن بالتالي أن ينتهي عند حد محدود . ويصل الإيمان بذلك الى التسليم بأن وراء كل نتيجة منطقية منطقاً وحكمة ، وهذا كله ينفي دور الفوضى ، كما ينفي دور المصادفة في خلق الحياة والهيمنة على سير أحداثها. وهكذا - يبدأ الإيمان منطقياً وينتهي منطقياً مع نفسه ، حين قد يبدأ الالحاد منطقياً بحسب ظاهرة فينتهي الى غير منطق مقبول ولا تسلسل مفهوم .

وشأن الإيمان بالقدرة الخالقة إيمان الإنسان بأنه حكم مختار يملك أن يشق طريقه في اتجاه الصواب أو في اتجاه الخطأ . أم بالأصح إيمانه بأنه كائن أخلاقي يمكنه - ولو مع مضي وقت طويل أو قصير - أن يسيطر ولو على بعض عوامل الأثرة في نفسه لمصلحة ازدهار ولو بعض عوامل الإيثار .

وهذا الإيمان يصلح بذاته مصدراً لا ينضب معينه لتفاؤل الإنسان بمستقبله بل بمستقبل الإنسانية جمعاء لو أحسنت السير في هذا الطريق الأخلاقي ، طريق تنمية حرية الاختيار عن طريق تنمية الإيمان بالفضيلة وبالقدرة الخالقة ، وذلك لحساب تقدم الحياة وازدهارها بمقدار ازدهار الإيثار ، وازدهار ثقة الإنسان بنفسه ، وبدوره الهائل في تخطيط هذا الكون العجيب ... ومهما كثرت عوامل القلق والخوف والضيق التي تحيط به من كل جانب ، وكأنها تنادي العقل أن يخف الى نجدة الذات ، وبالتالي أن ينمو ، وأن يزدهر ، كيما يعرف كيف يواجه الصعاب والعقبات المحيطة به ، وهكذا ينمو العقل تدريجياً ويجد دوماً أسباباً متجددة للتفاؤل بالحياة وبدوره الإيجابي فيها .

المبحث الثالث

العقل سيد الإرادة

متى سلمنا بوجود قدر ما من حرية الإرادة في التكوين النفسى - أو ان شئنا العقلى - للانسان تعيين التسليم بوجود قدر مقابل له من حرية الاختيار . وهذه الحقيقة لا تمثل مشكلة حقيقية ، انما المشكلة الحقيقية هى في تعيين مدى حرية الاختيار ، أى في تحديد حقيقة ابعادها ازاء نواميس الحياة الطبيعية ، التى تحدد للوعى الانسانى دائرة نشاطه الحر ، وبخاصة نواميس النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .

وثمة حقيقة اولية لا ينبغي ان تكون محل نزاع ، وهى ان مدى حرية الإرادة ليس واحداً عند بنى البشر ، بل يتفاوت تفاوتاً ضخماً من انسان الى آخر ، على عكس ما قيل في بعض المدارس من أن هذه الحرية ليست مطلقة فحسب ، بل انها متساوية عند بنى البشر جميعاً ! !

ومصدر تفاوتها هو تفاوت نمو الوعى الانسانى . فبقدر ما ينمو الوعى ويتطور بقدر ما تنمو قدرة النشاط الارادى على العمل عن طريق القدرة على التنسيق بين شتى صور هذا النشاط وبين نواميس الحياة التى تتحكم فيه ، والتى ترسم له دائرة نفوذه . ومن ثم فان حرية الإرادة تنتهى الى أن تكون نسبية ، وفى نفس الوقت متراوحة تراوحاً كبيراً بين انسان وآخر ، شأن التراوح بينهما في جميع الصفات والملكات ، هذا التراوح الذى لا ينفى توافر هذه الصفات والملكات ، كما لا ينفى توافر الإرادة الحرة .

ولا ينفى حرية الإرادة ايضاً أن تكون قدرة الانسان المدرك العادى على الخطأ اقوى من قدرته على الصواب ، بل لعل حرية الإرادة ازاء نواميس الكون هى التى تسمح للانسان المدرك العادى أن يخطئ الى أبعد حدود الخطأ ، وهو معتقد انه على صواب الى أبعد حدود الصواب ! ! وقدره الخطأ قد تكون ادل من قدرة الصواب على توافر حرية الاختيار ، عندما تتحدى هذه القدرة الخاطئة ناموساً صحيحاً من نواميس الكون في الجسد أو العقل ، التى تخاطبنا دوماً عن غير وعى منا ، وتخاطبنا لمأماً عن طريق هذا الوعى .

* * *

وعلى أية حال فواء هذه الإرادة الانسانية يكمن بطبيعة الحال العقل ، أو الذات الواعية المفكرة . وهذه الذات الواعية هى محور الدراسات الانسانية منذ القدم ، وعليها تدور شتى الفلسفات تحاول

صبثاً تحديد ماهية هذه الذات ، ومدى ادراكها للوجود ولنفسها (١) ، وتحديد طبيعة قدراتها الحقيقية في الوعي وفي الاحساس ، ومدى قابليتها للبقاء أو للفناء ، وطبيعة صلتها بالمخ وبسائر الأعضاء .

ولم تتقدم الدراسات الوضعية عن العقل تقدماً يذكر الا في ضوء علم الروح الحديث ، وبوجه خاص في ضوء الدراسات الرياضية عن الادراك عن غير طريق الحواس Extra Sensory Perception والتي اثبتت عدم الارتباط المحتوم بين العقل والمخ ، وبالتالي بين الاحساس وادوات الحس المادية . ومن ثم انتهت الى امكان استقلالها عنها - ولو الى حد ما - في الزمان والمكان ، هذا ولو أن العقل لا يزال هو السر الاكبر في الوجود .

ولا نريد هنا أن نناقش أية نظرية تنازع في وجود العقل الانساني - او في جدواه - مثلما فعل نيتشه مثلاً ، وقد تعرضنا لذلك فيما مضى (٢) - لأن وجود هذا العقل - وجدواه - حقيقة وضعية لا تقبل جدالاً ، ولعلها أكثر الحقائق الحيوية ثبوتاً . فمحاولة الاثبات هنا جهد ضائع كمحاولة اثبات وجود الشمس أو القمر ، والفيوم أو المطر . وفي نفس الوقت لا حاجة للوقوف عند الدراسات الفلسفية الكثيرة العميقة عن العقل من ناحية صلتها بظواهر الحياة لخروج ذلك كله عن نطاق موضوع « التسيير والتخيير » .

وانما يكفي أن نسجل هنا اقتناعنا بأن للانسان عقلاً مدركاً شاعراً ، وعقلاً نامياً متطوراً ، لا حد لامكانيات نموه وتطوره حتى يمكننا أن نقرر مع وليام جيمس بأنه « ليخيل لنا أن الغرض من خلقنا ليس الا اثناء لقوانا الادراكية بأنواع الشعور الخلقى ، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الانسانية ، والاختلاف العظيم فيها ، وذلك يضطر بعضاً منا لأن يكون آلة تعبت بها شهوة الغضب ، ويستدعى من آخرين أن يكونوا مظهرًا من مظاهر الشرف » (٣) .

وكلمة العقل تنصرف هنا الى العقل الانساني بعنصره الواعي وغير الواعي وهذا الأخير يمكن أن ينقسم الى عنصرين آخرين : أسفل واسمى . فالعقل الانساني يمثل في النهاية وحدة لا تتجزأ في التعبير عن الذات أو

(١) راجع في العقل : « في النفس والعقل للفلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور محمود قاسم و « العقل والوجود » للدكتور يوسف كرم .

(٢) راجع ما سبق في ص ٢٧٥ - ٢٨٢ .

(٣) من « العقل والدين » تأليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله

طبعة ١٩٤٩ ص ١٢٢ .

الشخصية الانسانية . ومصير الانسان اذا متوقف على موقف هذه الذات من النواميس الكونية ، وعلى مقدار قدرتها على تنسيق سلوكها مع هذه النواميس .

ومن المتعذر تماماً أن نقول في هذا الصدد ان الفلحة ينبغي أن تكون للعقل الباطن على الواعى ، أو للعقل الأسمى على الأسفل في « تقدير » مصير الانسان ، وفي تفسير فرص السعادة أو الشقاء التى قد يمر بها . فان أوصاف العقل الواعى والباطن ، والأسمى والأسفل تمثل أوصافاً شتى لزوايا متعددة من حقيقة مترابطة واحدة هى العقل الانسانى بكافة عناصره وأوصافه . وإذا كان علم النفس الحديث يعطى قيمة خاصة للعقل الباطن فى شتى نواذعه واتجاهاته فليس مقتضى ذلك مطلقاً استبعاد دور العقل الواعى . وإيا كان مدى نشاط هذا العقل الواعى بالمقارنة بنشاط العقل الباطن فهذا النشاط قائم لا شك فيه ، ولا محل لاهداره فى أى مقام .

ولذلك كله لا نشاطر بعض المفكرين رأيهم فى أن العقل الباطن وحده هو سيد مصائرنا . ومن هؤلاء موريس مترلنك M. Maeterlinck الذى يرى « أنه ينبغي علينا أن نبحث فى حياتنا الباطنة ، الرحبة ، التى لا يسبر غورها ، والمقدسة تفسير فرص السعادة والشقاء التى نمر بها » (١) . ومنهم أيضاً الدكتور اللندى Allendy الذى يقول عن المصير الذى يوجه حياتنا ان العامل الأهم كامن فى «روحيتنا الباطنة ، فمنها تنبع أعماق توسلاتنا » .

ويلاحظ الأستاذ موريس ماجر M. Magre فى هذا الصدد أن العقل الباطن أو غير الواعى ليس سوى عنصر واحد من عناصر مصائرنا ، فيه يتمركز قانون الكارما (أى ارتباط النتائج بالمقدمات فى حياة الروح) ، فهو يمثل خلاصة أعمالنا المتراكمة التى أضحت بمثابة اتجاهات تعد نفسها كما تصبح نتائج وأحداثاً » (٢) .

ثم يضيف قائلاً « ان مصير الانسان لا يتوقف تماماً على عقله الباطن ، بل على الجزء الأسمى من وعيه ، هذا الجزء الذى سيصبح يوماً على صلة بالله ، والذى يتمثل فى قدرته الفطرية على التمييز ، وعلى الحكم على الأمور ، وعلى توقعها ، وعلى اختيار سبيله . ولا ريب أن العقل الباطن عنصر من عناصر مصيره ، ولكن قيمة هذا المصير تتوقف على ملكة سحق

Le Temple Enseveli, L'Hôte Inconnu.

(١) فى مؤلفاته :

Le Problème De La Destinée.

Les Interventions Surnaturelles.

(٢) فى مؤلفه :

العقل الباطن ، وتجاوزه ، والتصرف رغماً عنه وعن ميوله المظلمة (١) . . .

وما يصفه الناس بالحظ ، أو الشعور بأن قوانين الكون انما تحبك وتنظم نفسها كيما تحابيك ، هو عبارة عن هبة مجنحة وتجاوب في النغم مع هذه القوانين التي لا تحبك الا لانك تركتها تحملك . وهذه الهبة المجنحة ، وهذا المعنى من التناسق قد صار شيئاً واحداً مع وعينا الاسمى . وللحظ صلة معينة بالعقريّة ، بل هو شقيق لها ، ولكنه بدلا من أن يتفرغ لمطاردة الجمال ، يرضيه أن يرشد الانسان في طريق الحياة ، ويفمره بضوء مباغت سرعان ما ينطفئ .

وهذا الضوء المباغت هو مصيرنا ، أو بالأدق هو القدر من مصيرنا الذي ينتمى اليها خاصة ، والذي خلقناه بأنفسنا . نحن مقيدون بجسد لاننا ننتمى الى أسرة انسانية . ونحن نخضع لتأثيرات كونية لاننا ننتمى الى نظام كونى ، وعلينا أن نتحمل تحركاته العاطفية . ونحن مكيفون بماضينا وبأنفسنا ، وبالنتيجة المتواضعة لجهودنا ، ومتودون بكل هذه القوى . نحن نشق سبيلنا أحياناً في ومضة من برق ، أو من قرار ، أو من صلاة ، أو من فكرة هي نحن أنفسنا ، وكل ذلك عبارة عن نتيجة لارتباطات ترجع الى الماضى الحقيق . فهل نجد في ذلك وعداً بحريتنا المستقبلية ، أو تحقيقاً مبدئياً لها ؟ وهل يمكن للانسان ان يصف بالحرية نتاج اسباب متعددة كهذه ؟ وفي النهاية لا قيمة لذلك لان خداع الحرية يساويها !

ان انساناً ما قد عثر على الحظ - على غير توقع منه أو من غيره . لأنه قد اطاع امراً داخلياً أصدره اليه - على غير علم منه - وعيه الاسمى الذى صنع ما كان عليه ان يصنعه كيما يكيف الأحداث في صالحه . فالحظ من صنعه غالباً ، ولكن ليس دائماً ، لأن الانسان ليس بمفرده . فحتى ان لم توجد هناك قوى تسهر عليه بعناية ، فمن الجائز مع ذلك ان يحظى بمساعدة قد يكون طلبها ، وقد يزجىها اليه صديق غير منظور يرى حيرته . وتكون المساعدة عندئذ فعالة بقدر ما يكون الصديق سامياً في تدرج الكائنات ، وأحسن الناس حظاً هو ذلك الذى يكون قد صنع في ماضيه اكثر عدد من الصداقات مع اسمى النفوس « (٢) » .

* * *

وهذا النظر برمته يقوم على الاقتناع بدور عقل الانسان الهزيل وراء نوازع ارادته ، كما يقوم - في نفس الوقت - على الاقتناع بدور العقل

(١) فهو ينظر الى العقل الباطن من زاوية انه متر النوازل السفلى ويواسب

الماضى الحقيق ومخاوفه .

(٢) من المرجع السابق ص ١٢٠ - ١٢٣ . ووافصح ان المؤلف من انصار نظرية

تعدد التجسيدات Metempsychosis . او « البودة للتجدد » .

الأعظم وراء النواميس التى تحكم تطور أحداث الحياة المنظورة وغير المنظورة ، وذلك كحقيقة رياضية جاءت بها أحدث الكشف عن تبخر المادة الصلبة وانقضاء صلابتها نهائيا . ولذا فلا غرابة أن نجد أن أفضل علماء المادة فى العصر الحالى هم اقواهم اقتناعا بوجود عقل أعظم وراء المادة وظواهر الحياة بوجه عام . كما نجدهم لا يترددون فى اعلان ايمانهم الثابت بوجود عالم غير منظور محكوم بنفس هذا العقل الأعظم .

من ذلك نجد مثلا سير آرثر ستانلى ادنجتون A. S. Eddington (١٨٨٣ - ١٩٤٤) يؤكد فى مؤلفه عن « السبل الجديدة فى العلم » (١) وجود عالم الروح ، وبأن الكون كله « محكوم بقوة روحية » . « وأن العالم الفيزيقي يصبح محض افتراض ما لم يتصل به وعى ، وأن العقل لن ينظر اليه بعد الآن باعتباره مجرد نتاج جانبى تطور عن طريق المادة » . كما قرر فى محاضرة له عن « العلم والعالم غير المنظور » أنه « لابد أن تعود روح الانسان الى العالم غير المنظور لأنها تخصه » وصور أدنجتون الكون كله فى صورة فكرة منبعثة عن العقل الأعظم .

كما قرر سير جيمس جينز James Jeans (١٨٨٧ - ١٩٤٦) ، فى مؤلفه عن « الفيزياء والفلسفة » (٢) ، بأن « وراء الكون عقلا مدبرا حكيمًا هو العقل الأعظم . وأن العالم المادى بالنسبة لحواسنا هو عالم بالفكر المطلق » . وفى مؤلفه عن « الكون الخفى » (٣) يقرر ايضا « أن كل هذه الأجسام التى تكون الاطار الرهيب للكون ليس لها أى كيان بغير العقل » . كما يقول الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند رسل B.A.W Russell (ولد فى سنة ١٨٧١) أن « المادة ما هى الا صيغة رياضية معقدة لحوادث تجرى فى الغضاء المطلق » .

الباب الخامس فى موقف العقل والإرادة من النواميس الطبيعية

تعرضت فى مناسبة سابقة لموضوع النواميس الخلقية الطبيعية ، ثم تعرضت لرابطة السببية الطبيعية بوصفها ناموساً خلقياً ، ثم للعقل والإرادة من ناحية عامة مجردة . وبقي الآن أن اتناول موقف العقل والإرادة من هذه النواميس الطبيعية للروح ، فان هذا الموقف هو حجر الزاوية فى تحديد علاقة العقل والإرادة معاً بنواميس الكون ، فهل هى علاقة تسيير أم علاقة تخيير ؟ ..

ولقد تعرضت فى الباب السابق للكلام فى حرية الإرادة ، لأنه اذا أمكن التسليم بالإرادة الحرة كحقيقة كائنة وراء كل نشاط انساني لصح بعدئذ البحث فى إمكان خضوع هذه الإرادة لنواتيس الطبيعة ، أو عدم خضوعها . ونواميس الطبيعة هذه كثيراً ما يطلق عليها وصف القدر ، أو القضاء والقدر ... فهل القدر هو كل شىء فى نشاط الانسان ؟ .

ولو كان الأمر كذلك لكان معناه بالضرورة الغاء دور الإرادة ، وذلك مع أن الانسان الراقى يستمد من هذه الإرادة جل دوافع تصرفه النبيل ، حين قد لا يجد الانسان البدائي من دوافع الا انفعال الغريزة العمياء . ولذا نجد أن الانسان الأول قد يفهم معنى البر بالأعداء لا بالأصدقاء فقط ، حين قد لا يفهم الانسان البدائي معنى لاي بر بصديق ولا بعدو ، بل قد يفتك بهما معاً وهو فى أوج السعادة ، غير شاعر أنه كان يملك اختياراً غير هذا الاستسلام الأعمى لحكم الغريزة العمياء الذى قد يعبر عنه - هو أيضاً - بأنه حكم القضاء والقدر .

فهذا « القدر » قد يكون تعبيراً عن شعورنا الداخلى ، ودوافعنا الباطنة قبل أن يكون تعبيراً صحيحاً عن حقيقة خارجة عنا . وقد يكون صدى لانفعالات عابرة ، أو لشهوة عمياء ، قبل أن يكون صدى لضمايرنا التى قد لا نحسن الانتماء اليها . وانتماء الانسان الى ضميره ليس معناه البتة أن ينتمى الى ذاته ، أى الى جتماع شعوره وتقديره للأمور ، فكثيراً ما يضلله هذان تماماً - بل أن يحسن الانتماء عن طريق وجدانه الى مستوى - أو الى آخر - من مستويات الحياة الخلقية التى تهيم على (م ١٢ - فى التسيير والتخير)

الكون عن طريق تأثيرها في ضمائر البشر . أو بالأدق عن طريق تأثيرها في ذواتهم العليا أو « وعيهم الأسمى » Superconscious هذا الوعي الذي كان للدراسات الحديثة في الروح فضل اكتشافه ، أو بالأقل فضل العناية به من الناحيتين النظرية والعملية عن طريق دراسة الظواهر العقلية للوساطة الروحية (١) .

ويبدو أن هذا الوعي الأسمى هو الذي يربط بين صاحبه وبين الاتجاه الى الله والخلود . وهو يعد مقابلاً للوعي الأسفل المتبقى من الصراع القديم بين الذات الانسانية وبين مخاطر الحياة التي تعرضت لها في ماضيها القريب والسحيق . والوعيان الأسمى والأسفل يكونان شطرين متقابلين : أحدهما إيجابى والآخر سلبى لما يطلق عليه الوعي الباطن في علم النفس .

وفيما يلى سنعرض في فصل أول للاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى خصوصاً من ناحية صلته بحرية الاختيار ، ثم نعرض في فصل ثان لموقف فيلسوف واحد من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذا الواجب بالعناية التى يستحقها ، وهو الفيلسوف عمانوئيل كنت .

الفصل الأول

الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى

الارادة الحرة هى التى تحفظ للعقل كيانه وسط هذا الخضم الهائل للحياة المليء بأسباب الخطأ والعثار ، فيشعر العقل بذاتيته ، وباستقلاله عما عداه من ظواهر الحياة ، وبدوره الهائل فى توجيه أحداثها . وذلك حتى ليخيل اليه فى النهاية أنه هو سيد الموقف ، وصاحب القول الفصل فى توجيه هذه الأحداث كعلة فاعلة قبل أن تكون علة مفعولة، وبوصفها مصدراً أصيلاً قبل أن يكون عاملاً دخيلاً ، وأياً كان مدى هذا الاحساس من الخطأ أو الصواب .

ويكاد الاحساس بقوة النواميس الخلقية الطبيعية أن يمثل كل القيد المشروع الذى ينبغى أن يقيد العقل عندما يمارس حرية اختياره ، فيوازن بين أى أمرين قد تدق بينهما عناصر الموازنة والتقدير . وهذا الاحساس - أو ان شئت الوجدان - نامٍ متطور بمقدار نمو عقل صاحبه وربما بصورة أكثر مرونة من تطور الشكل ووظائف الأعضاء . وبمقدار نموه وتطوره تنمو أيضاً نوازع الارادة وبالتالي حريتها ، وقدرتها على تخير مواقع أقدامها فى خضم هذه الحياة .

(١) راجع ما ورد فى « مفصل الانسان روح لا جسد » . الجزء الاول ص

١٦٥ - ١٧٠ ، ص ٢١١ - ٢٣٦ والثانى ص ١٢٥ وما بعدها .

وهذا الوجدان لا يمكن ان يلعب دوره الهائل هذا في خضم الحياة ما لم يملك تدريجياً القدرة على الاصغاء الى نوااميس الحياة ، وعلى تفهمها على حقيقتها وتستوى في ذلك نوااميس العقل مع نوااميس المادة . وبما ان لهذا الوجدان وجوداً حقيقياً فان لحرية الاختيار وجوداً حقيقياً أيضاً . وبما ان هذا الوجدان يتفاوت في مدى نضجه وتطوره من انسان الى آخر فان حرية الاختيار تتفاوت في ابعادها الحقيقية بنفس المقدار بين انسان وآخر ، وان كانت تسير دائماً في نفس الاتجاه نحو النمو والتكامل عن طريق الاصغاء الى نفس النوااميس المطلقة التي تحكم الحياة في وجودها ، وفي اتجاهها نحو المزيد من الكمال ومن التناسق .

ولهذا أيضاً فكلما نما الوجدان بسبب الوصول الى مرحلة متقدمة في التطور كلما كان حساب نوااميس الحياة المطلقة عسيراً مع هذا الوجدان ، اذا ما تجاهل لغير سبب مشروع حكماً من احكامها الخلقية الصارمة التي لا نعرف عنها الا اقل من القليل ، وما نعرفه عنها مشوه مبتور ، بل اننا في كثير من الأحيان نخلط في قيمنا الاجتماعية بين الفضيلة والرذيلة ، وبين العاطفة والشهوة ، وبين المجد والعار ... ولكن هذا الخلط الرهيب لا ينفي ان هذه النوااميس حقيقة قائمة ، وان سلطانها عظيم أيضاً على سير الاحداث ، وتتابع حلقاتها عن طريق ناموس الارتباط المحتوم بين الاسباب ومسبباتها ، غير محتاجة لتدخل اي ناموس آخر ، لان هذا الارتباط المحتوم يغطي بذاته جميع النوااميس الأخرى التي تنبع منه .

وهكذا تحقق الحياة التناسق بين جميع عناصرها ، وبين تسلسل أحداثها نحو غاية مشتركة للعقل والمادة في ترابطهما معاً ، لأنه لا يتصور عقل بلا مادة يثبت بها وجوده ، ولا مادة بلا عقل يحكمها . وهذا التناسق بين أحداث العقل والمادة يقع في صميم نوااميس الحياة العقلية والمادية ولا يمكن تصورها بغيره . فالحياة لا تعرف الفوضى ، ولا تقوم الا على الاتساق لتحقيق التطور في خطوط منتظمة منتظمة نحو هدف سام مشترك .

وهذا الاتساق هو الذي عبر عنه الفيلسوف والعالم الرياضى الألماني ولهلم ليبنتز Wilhelm Leibnitz (١٦٤٦ - ١٧١٦) بقانون الانسجام أو الاتساق الأزلي L'harmonie préétablie ، أو قانون « غاية الطبيعة » الذي يجعلها تسير في اتجاه معين مرسوم رسماً دقيقاً محكماً منذ الازل . فهو يؤمن « بأن كل شيء يسير لما خلق له ، وان الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى يؤدي - وقد أدى بالفعل - الى خلق

(١) من كتاب « مقالة في الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدي طبعة

أحسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس في الامكان ليدع مما كان ... » (١) مما دفعه الى أن يصف الله بأنه هو المهندس الأكبر .

وهذا المذهب المتفائل المؤسس على محاولة اسناد جميع الظواهر الى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ يكاد يكون هو المذهب التكنولوجي العريق في جميع اديان التوحيد ، وهو أيضاً المذهب السائد في الروحية العلمية الحديثة . ولعله هو الذي قصده وليام جيمس عندما قال « بأن كل ما يحدث قد تنبأ بوقوعه الموجود الأسمى ، وكل ما يحدث في لحظة من اللحظات فهو ضروري ، وما لا يحدث فهو مستحيل ، وعلى ذلك فالضرورة والاستحالة مطلقتان ، ولا مكان بينهما للامكانيات » .

والاعتقاد بذلك يثبت دور الألم وواجب الانسان في تجرع جرعات كثيرة منه . فان لهذا الألم دوره المحتوم في تحقيق هذا الاتساق عن طريق تطوير النفس الانسانية نحو ما هو اكمل وارقي ، ما دام ركب الحياة يسير في هذا الاتجاه المتناسق الذي لا يمكن أن يتوقف أو أن ينقطع . فكان الألم يصبح على هذا الوضع مقابلاً ضرورياً لحرية الاختيار التي تملكها كل ذات انسانية ، والتي قد تدفعها الى المروق عن نطاق هذا الاتساق العام في تطوره ، وفي اتجاهه المرسوم مقدماً نحو تحقيق ما هو أسمى واكمل في سائر ظواهر الوجود العقلي والمادى معاً .

ومن هنا فقد علق برديائيف على الألم اهمية كبرى في عملية تكوين الشخصية « نظراً لأنه قد فطن الى أن تحقيق الذات فعل أليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع ان تحقيق الذات لا يعنى سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قهراً ، بل هي عملية شاقة تستلزم الصراع والمشقة والمجاهدة ... وليس بدعاً أن ترتبط الحرية بالألم ، فان مأساة الوجود الانساني تنحصر في تلك العملية الشاقة التي تقوم بها الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال .

وسواء اكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ، أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فاننا في كل تلك الحالات لابد من أن نشعر بما تستلزمه عملية التحرر من مجاهدة ، والم ، ومشقة . واذن فان قيمة الحياة البشرية فيما يقول برديائيف تنحصر أولاً وبالذات في عملية تحقيقنا لذواتنا ، وعلونا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة أشكال العبودية . وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا الى تحمل الألم وتقبل التضحية ، ان لم نقل بأنها تستلزم ضرباً من البطولة التي لا مندوحة

عنها لكل من يريد أن يجاهد في سبيل تحقيق ذاته « (١) .

وتحمل الألم وتقبل التضحية يجيء - قبل كل اعتبار آخر - من أن نواميس الطبيعة للجسد غيرها للروح ، وهو ما عبر عنه بولس الرسول بقوله بقيام « التعارض بين قانون الأعضاء الجسدية وقانون الروح » وهو ما يسلم به كل قديس ، وكل متصوف ، وكل فيلسوف روحى . وعلى رأسهم مثلاً هنرى برجسون الذى انتهى بقيام هذا التعارض لأن المادة هابطة مقيدة ، أما الروح فصاعدة حرة .

ومن مظاهر هذا التعارض أن الجسد يتطلب اشباع حاجياته الحيوانية بلهفة وبإصرار . أما الروح فتتطلب ضبط هذه الحاجيات ، أو بالأقل تنادى باخضاعها لسيطرة كافية من الإرادة العاقلة الحرة وذلك حتى لا يكون الاشباع من طريق العدوان على حقوق الآخرين ، أو عن طريق استنفاد طاقات الروح فيما ينال حتماً من قدرتها على التطور ، وعلى انماء ملكاتها الدفينة المرتبطة بحواس الروح ، وتلك التى تتجاوز الحواس ، والتي منها المواهب الروحية الراقية مثل الإلهام ، والعلاج الروحى ، والاستشفاف ، والطرح الروحى ، والتنبؤ فى اليقظة أو فى النوم ...

وسيطرة الإرادة العاقلة الحرة على مطالب الجسد ونزواته تتطلب بطبيعة الحال المأ ، وتضحية متواصلين ، بل بطولة حقيقية . والثمرة المحتومة للسيطرة هى توسيع نطاق الحرية الإنسانية من الداخل ومن الخارج . أما اهدارها كلية فائرها المحتوم تضيق نطاق هذه الحرية ، بل القضاء عليها فى النهاية حتى تصبح الذات مستعبدة لسلطان هذه المطالب والنزوات التى لها بريقها الخلاب ولها جبروتها الطاغى . ولكن لها أيضاً أخطارها التى يخفيها حتماً كل بريق خلاب ، وكل جبروت طاغ من شأنه أن يعمى البصائر والأبصار عن المزالق والأخطار .

الاتساق وحرية الاختيار

وعلى مقدار النجاح فى تحقيق الاتساق الصحيح المضطرب مع نواميس الروح عن طريق النضال المتواصل لتوسيع نطاق الحرية الإنسانية المحوطة بالأعداء من داخل النفس أكثر من خارجها تتوقف سعادة النفس وهى أئمن شئ فى الوجود . والنفس السعيدة ليست هى النفس التى تحوز

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » المرجع السابق ص ٢٤٦ وهو يحيل القارئ الى :

N° Berdiaeff. Cing, Meditations Sur L'existence 1935. P. 203.

المظاهر المادية للسعادة التى قد يحسدها الناس عليها بحق وبغير حق ، بل هى النفس التى تتمتع بمزايا باطنة حقيقية تمكنها من تحقيق هذا الاتساق وهى مزايا قد لا يحسدها أحد عليها ، وانما يلمسها الآخرون وينعمون بشذاها .

ولذا فهيات أن يكون سعيدا سعادة حقيقية الا ذلك الذى يعرف كيف يجعل من وجوده المادى القصير الأمد شمعة حقيقية تحترق تدريجيا كيما تضىء الطريق له وللآخرين ، وتضيئه فى بهجة وسرور وبغير ادعاء ولا غرور ، ومع احساس صادق بأن هذا هو الطريق الوحيد للسعادة فى الحياة . اما جر المغانم الباطلة فهو أقصر طريق الى شقاء الروح والجسد ، مهما أثار فى نفوس الآخرين من عوامل الفيرة والحسد .

والاتساق مع نوااميس الطبيعة الروحية ليس معناه الخضوع الأعمى لها بل الطاعة المبصرة . أو ان شئت معناه الطاعة الحرة لها المستمدة من تفهمها تفهما صحيحا ، مع الاقتناع بأن هذه النوااميس عاقلة وعادلة وحكيمة تعمل لما فيه خيرنا وصلاح أمرنا ، حتى وان خفى عنا فى غالب الأحيان موطن الخير والصلاح فيها . فهى تريدنا عقلاء مبصرين ، وأحرارا مدركين نتحكم فى مصائرنا عن طريق استخدام حريتنا فى الاختيار استخداما صحيحا ، كما يريد الأب الحكيم لابنه ، لا المتبوع المستبد لتابعه .

واذا كانت هذه النوااميس تريد منا أن نتحكم عقولنا فى أجسادنا لا أجسادنا فى عقولنا ، وأن نصل عن طريق ضبط شهوات النفس ونزواتها - ولو الى حد ما - الى تحريرنا من عبودية هذه النزوات والشهوات فهى تريد - عن نفس هذا الطريق - أن تهبنا قدرا أوفر من الحرية الحقة التى تسمو حتماً على كل حرية زائفة قد تنالها الذات عن طريق العبودية للشهوات والذات . والتى هى فى حقيقتها عبودية معسولة ، بل حيوانية مرذولة . فبقدر ما يحسن الانسان السيطرة على شهواته ونزواته بقدر ما تقل مطالبه ، وبالتالي يحسن انتزاع حريته الحقيقية من بين مخالب هذه الطبيعة التى لا تعطى أى أمر جزافا ، ولا من قبيل الصدفة البلهاء التى لا منطق فيها ولا هدف لها .

ففى النهاية نحن لسنا ازاء نوااميس الطبيعة مجرد أدوات صماء لطاعة عمياء ، بل نحن أولا - وقبل كل شئ آخر - عقول تفكر وتناقش ، وارادات تسعى وتعمل . وقد تقاوم أو تستسلم ، وقد تصيب أو تخطئ ، لكنها تسير فى النهاية نحو تحقيق هدف جليل محدد هو التطور والارتقاء عن طريق محاولة الاتساق مع هذه النوااميس الطبيعية

في غاياتها المحددة الحكيمة . فكأن هذا الاتساق ينبئ أن يكون هو الوسيلة ، وفي نفس الوقت هو النسيئة المشروعة للحياة .

وهذا الاتساق يصبح بذلك مصدراً لحرية نامية حقيقية وبالتالي لسعادة نامية حقيقية . فالحرية هي السعادة والسعادة هي الحرية ، بشرط أن تتبع عن ضبط النفس وعن الارتباط بقيم روحية صحيحة . وهذا هو الطريق الذي يقود إلى الارتقاء ، والحق الوحيد الذي يحرر الذات من أغلالها الدفينة ، وما عداه وهم زائف وسراب باطل ، مهما أسند من فهم خاطيء إلى العلم أو إلى الاعتقاد ، ومهما ارتبط بهذا الفهم الخاطيء في صورة ظاهرة أو مستترة .

وهذه الحرية الحقيقية ليست فحسب مصدراً لسعادة صاحبها بل هي أيضاً مصدر لسعادة من يحيطون به ممن قد يعرفهم وقد لا يعرفهم ، وفي نفس الوقت هي نقطة الابتداء لتسلسل لا يتوقف من أحداث مترابطة، ولنتائج لا تنتهي في طريق التطور الصحيح ، أي في طريق الحرية النامية وممها بنفس المقدار السعادة النامية . وذلك طالما كانت الذات تسير سراً حثيثاً في اتجاه الاتساق المطلوب مع نوااميس الحرية التي لا مكان لها في داخل الذات الا عندما تحسن الانتماء إلى الحرية وإلى السعادة ، قبل أن تحسن الذعر من أحكام الآخرين ، أو من أحكام التشريع الوضعي . . فما أكثر ما في هذه الأحكام وتلك من ضروب الخداع التي تقع على النقيض من نوااميس المحبة ، وضبط النفس ، وانكار الذات . . .

والاحساس بذلك كله معناه الاحساس بوجود هذه النوااميس الروحية للحياة ، والاحساس بواجب الاتساق المضطرب معها بدون قهر ولا ارغام من أية سلطة خارجية ، بل بحافز من يقظة الوجدان ، هذه اليقظة التي تدرك الاحساس الكامن بوجود حرية حقيقية قادرة على هذا الاتساق اذا شاءت ، واذا بلغت في التطور المبلغ الذي يتيح لها كل هذا القدر الهائل من الحرية اللازم لسعادة النفس الجديرة بالسعادة . والاحساس برسالة التطور في تدعيم الحرية يعزز كل هذه المعاني ويبرزها . ويتضمن في نفس الوقت الاحساس بالأمل في مستقبل أفضل من الحاضر ، والتسامح مع الناس في أخطائهم وزلاتهم ، بل التسامح مع القدر أيضاً عندما نشعر أن له هو أيضاً شطره من المسؤولية عن أخطائنا الخاصة وزلاتنا .

وعندما يكون العقل - بعنصره الوامى وغير الوامى - بعيداً عن النضج فهو بعيد بنفس المقدار عن الاحساس بواجب الاتساق مع النوااميس الروحية وبمقدار بعده عنها تضيق أبعاد ارادته وبالتالي مدى

حريته في الاختيار . ومن هذا يبين تماماً أن حرية الإرادة حقيقة واقعة حتى ولو كانت محكومة بنواميس الكون بكل سلطانها الأزلي . وأنها غير متساوية عند بنى البشر أجمعين ، بل متفاوتة بمقدار تفاوتهم في الوعي والأخلاق ، وأنها خلقية بحسب مصدرها الخلقى وصحيح رسالتها في الحياة . بل هي تقع في الأساس من المسؤولية الخلقية للإنسان والتي لا اعتقد أنها - من ناحية مبدئها - ينبغي أن تثير نزاعاً جدياً في أية صورة من صور المسؤولية ، وأنها عادلة ، بل تقع - أو ينبغي أن تقع - في الأساس من كل عدالة سماوية ، ومن كل مسؤولية وضعية ...

ودليل صحة حرية الإرادة هذه أننا إذا رفعناها من حسابنا لا نجد شيئاً آخر يحل محلها سوى القول بالقدرية المطلقة أو « الحتمية » وهذه تبدو غير خلقية ، ولا تصلح أساساً صالحاً لمسئولية طبيعية ولا وضعية ، ولا تمثل أية صورة من صور العدالة التي يفهمها بنو البشر ويسعون إلى محاولة تحقيقها . وقد قال بحق الفيلسوف وليام جيمس في وصفها أنها « تربي في العقل مزاجاً جبرياً ، وتجعل الكسالى أكثر خضوعاً وكسلاً ، كما تجعل الأقوياء أكثر تهوراً وبطشاً » . ولذلك يرفضها من أساسها كل الفلاسفة الذين يحاولون جادين انقاذ الحرية الإنسانية من مدارس القدرية والآلية العلمية ، هذه الحرية التي يعتبرونها حقيقة مباشرة من حقائق الشعور الإنساني ، والتي عرضنا فيما سبق بعض جوانبها الفلسفية .

وقد لاحظ القارئ ولا ريب أن ثمة اتجاهات واضحة في الفلسفة بوجه عام - وفي الفلسفة الروحية بوجه خاص - نحو رفض عقيدة القدرية المطلقة التي تنكر دور حرية الإرادة والوجدان . فكلما رسخ في الأذهان الاعتقاد بوجود نواميس كونية روحية مع الإيمان بأزلية الحياة ، وبعدم انقطاعها ، وتعدد فرص الوجود كلما اتسع مجال القول بالتخير ، وأصبح ذهن المرء قادراً على قبول دور الإرادة والضمير واضحاً قوياً ، وبالتالي على تفسير الكثير من صروف الحياة ومفارقات الدهر ، التي لا يمكن تفسيرها بغير هذا الإيمان العلمي بامتداد الحياة ، وبخضوعها لنواميس عادلة عطوفة تفسح مجالاً واسعاً لدور إرادة الإنسان وعقله الواعي وغير الواعي معاً في رسم خطوط قدره ومصيره .

فما لا يفسره ماضينا القريب قد يفسره ماضينا السحيق ، ولنا في ذلك مؤلف على حدة راعينا فيه أن يكون مؤيداً بأسانيده الوضعية الكثيرة (١) . وما لا يتحقق من نتائج - قد تبدو محتومة في ناموس العدل

(١) عزرائيه « في الصودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والمسلم » صدر في

والإخلاق - في المستقبل القريب قد يتحقق في المستقبل البعيد . وما قد تعجز عن تفسيره كلمات مبتورة قد لا تعجز عنه عدة مؤلفات اذا كانت تحيط بجوانب الموضوع كلها . وهيهات لكتاب الطبيعة ان تسقط منه كلمة واحدة قد لا تتسع عقولنا لآكثر منها في أى مستوى كنا من مستويات الوجود .

بعض نوازع الاتساق

واجمال ذلك كله هو القول بأن حرية الاختيار حقيقة روحية وخلفية لا مرأى فيها . وهذه الحرية مدينة في نموها للارادة الانسانية ، لأنها - ومن ورائها العقل بعنصره الباطن والواعى - تمثل العنصر المحرك لكل سلوك انساني ، حين تمثل التواميس الكونية - التي تعمل هذه الارادة عن طريقها - الاطار الخارجى الذى يحدد للارادة دائرة نشاطها المشروع بقدر اتساقه معها ، وغير المشروع بقدر فقدان هذا الاتساق . وهذه الارادة ليست فحسب ميراثاً من الابوين او من الأجداد المعروفين ، بل هى ميراث أشد عراقاً من ذلك بكثير ، لأنها ميراث الروح من نفسها ومن تاريخها الموغل في العراقة ، والحافل بالالام وبالأحداث الجسام .

فاذا كانت الذات الانسانية عريقة ، فمقتضى ذلك ان الارادة عريقة بمقدار عراقة الذات ، وأنها نمت وتهدبت بمقدار نمو العقل وتهذيبه . فنمو العقل وتهذيبه من شأنه أن يؤثر - ولو على المدى البعيد - في مدى تهذيب هذه الارادة ، وفي اتجاهاتها ، وبالتالي في مدى نجاحها أو فشلها في شق طريقها في الحياة . وكل ذلك من ميراث الماضى السحيق ، وهو ميراث نام متطور ، وقابل أبداً المزيد من النمو والتطور .

ولأن العقل كائن وراء هذه الارادة ، فانه كلما نما العقل كلما كانت الارادة أكثر نضجاً وتهذيباً . وكلما تخلف العقل كلما كانت الارادة أكثر صلابة وعناداً ، وأقسوى اندفاعاً واصراراً . ولذلك لا ينبغى تمجيد الارادة في ذاتها ، بل ينبغى تمجيد العقل الحكيم الذى يعمل من ورائها ، فالارادة هى الاداة المنفذة لخلجات العقل والوجدان . والويل لآى مجتمع اذا قويت ارادة أفراده على حساب نمو عقولهم ونضج وجدانهم ، أو لآى مجتمع يتصور أن صلابة الارادة من علامات النضج أو الارتقاء ، أو من عناصر التفوق والسيادة .

بل ان العقل الحكيم هو الهدف ، ونموه ينبغى أن يكون غاية الغايات في كل تعليم خلقى ودينى ، وهو وسيلة الحياة نفسها في النمو والارتقاء ، وهو اصدق معيار للحكم على نضج أى فرد ، واى مجتمع ، وأية قاعدة . ولهذا ايضاً ينبغى تمجيد العلم الصحيح لانه وسيلة العقل الى الحكمة والى الاتزان ، ووسيلة الوجدان الى الايمان النقى ايضاً .

وبقدر نمو العقل والوجدان تقترب الإرادة من الاتساق المنظم مع النواميس الروحية ، والتي تتكشف للإرادة العاقلة تدريجياً بمقدار - اتجاهها نحو الارتقاء والتطور . ودور هذه النواميس ليس فقط في أن تعاقب وأن تثيب بل أن تصحح أيضاً أخطاء الإنسان ومظالمه التي لا تتوقف أبداً ، ويتفاوت مداها حتماً . وهي تقوم بالتصحيح في رفق أو في عنف ، وفي بطء أو في عجلة ، وفي اتجاه أو في آخر . ولكن التصحيح آتٍ حتماً لا لخدمة العدل المطلق فقط ، بل لخدمة التطور والارتقاء - بنفس المقدار - إلى مستوى الاحساس الصحيح بهذه النواميس مع الارتباط الإيجابي بأسمى ما تقتضيه في المشاعر وفي العقول .

ويستوى في واجب الارتباط إنسان الغابة مع العبقرى أو الفيلسوف ، لأن التطور حقيقة واقعة من الناحيتين العقلية والجثمانية . ولا توجد خطيئة من خطايا الأفراد أو الشعوب أخطر من مقاومة التطور . وناموس التطور في النهاية واحد للإنسانية جميعها ، حتى وإن تفاوتت درجات هذا التطور وسبله بطبيعة الحال . وهذا يفيد بذاته أن عقل الإنسان ينطوى على شعور أصيل بحرية الاختيار وبالمسؤولية الخلقية ، وبالقدرة على شق طريقه في الحياة ، وبحقه في السعادة عن طريق هذه الحرية ، كما ينطوى على شعور أصيل بوجود هذه النواميس الخلقية للحياة التي ينبغي عليه أن يعيش في اتساق مضطرب معها ، أو بالأقل أن يحاول قدر جهده العيش في هذا الاتساق المضطرب ، وهو أن نجح أو فشل فإن المحاولة على أية حال ليست جهداً ضائعاً .

* * *

ونواميس الحياة الصحيحة في الجسد أو في الروح لا تخاطبنا فقط بلفظ ظواهر الحياة التي تترى أمام أبصارنا الكليّة في كل آن ، والتي تتمثل مثلاً في شروق الشمس وغروبها ، وفي صرخة الطفل الوليد وضحكته ، وفي الهامات النملة والنحلة والعصفور والسمكة ونمو الشجرة والزهرة ، بل إنها تخاطبنا أيضاً في صورة نواميس الوعي والأخلاق التي تربط بين الأفعال ونتائجها ، وبين تصرفات الإنسان ودوافعها ، في كافة مجالات الشعور والتقدير ، سواء أظهر هذا الارتباط واضحاً لوعينا أم غاب عنه لما يشوب وعينا من عجز وقصور ، هو نفس العجز الذي يحجب عادة حقائق الأمور عن خلجات الضمير .

وهذا الوعي العاجز ليس هو وعي الإنسان الجاهل أو الأمي كما يظن عادة ، بل قد يكون بنفس المقدار هو وعي الإنسان العالم أو المثقف أو الذكي . فقد تعود الإنسان في مقاييسه الخاطئة أن يصف

بالعلم أو بالثقافة أو بالذكاء من قد يكون أبعد عن الصواب في تقديره
للأمور من الجاهل أو الأمل...

فالتقدير الصحيح للأمور لا يصل إليه الإنسان عن طريق الاجازات
الدراسية ، ولا عن طريق عضوية الهيئات العلمية ، أو الوظائف العامة
أو الخاصة ، بل يصل إليه أولاً عن طريق الفطرة السليمة ، هذه الفطرة
التي قد يحوزها بوفرة الجاهل أو نصف الأمل ولا يحوز منها شيئاً
المثقف الواسع الاطلاع ، ولا الذكي الوافر الذكاء . فهي هبة الطبيعة
العظمى التي تتضاءل الى جانبها جميع الهبات الأخرى ، وهي الطريق
الامن الى كل حكمة سامية ، ومصدر كل نور اشرق على قلب الإنسان
مبدداً بعض ظلماته . وبقدر سلامة الفطرة في ضمير الإنسان بقدر
ما تنمو قدرته على الموازنة بين عناصر الخطأ والصواب في تقديره للأمور .
وبالتالى قدرته على سلوك سبيل الصواب وتجنب سبيل الخطأ .

ومن ثم فقد يسلك الإنسان طريق الصواب وهو عاجز عن الدفاع عن
صوابه ، وقد يسلك طريق الخطأ المحض وهو أقدر لسان في الدفاع عن
هذا الخطأ . فلنأخذ هنا البتة ازاء قدرة ما على القول المرسل قد
يملكها المثقف أكثر مما يملكها الجاهل ، ويحوزها - غالباً - الخطيء أكثر
مما يحوزها المصيب ، بل يحوزها - دائماً - العنيد التفاه أكثر مما
يحوزها الحكيم الوديع . بل نحن ازاء فطرة سليمة قد لا تحسن الدفاع
عن نفسها ازاء دينونة الجهل والحماسة ، ولكن توجهها حقائق الحياة
الى توفير أسباب ازدهار هذه الحياة ونموها ولو بين الأشواك الخائفة
التي تحيط بها حتماً من كل جانب ، والتي قد تجيء من ناحية بعض
« الخاصة » بنفس المقدار الذي قد تجيء به من ناحية بعض « العامة » .

ولك أن تسائل التاريخ ، فهو الذي ينبك وحده عن قيمة هذه
الفطرة السليمة في توجيه مقدرات الإنسان ، والأخذ بيده في طريق الحياة
المحفوف بالصعاب والأخطار من كل جانب . وهو الذي ينبك وحده عن
قيمة هذه الهبة العظمى عند من قادوا - بعزم وثبات - خطى الإنسان نحو
الايمان والعرفان ، وأحاطوهم بسياسات أمين من التفانى في محبة الحقيقة
والدفاع عنها عن طريق تكبد أفدح الآلام وأشق صور الحرمان .

والعوامل المحركة للعقل وبالتالي للإرادة - سواء أكانت للخير أم
للشر - لا تقف عند حد في تعددها كما قلت وهي تحاصرنا تماماً ، وتتغلغل
الى أعماقنا فتفري إرادتنا بكل صنوف الإغراء الظاهرة والمستترة .
وبعضها ينتمى الى عالم الشهادة ، كما ينتمى بعضها الآخر الى عالم غير
مشهود . وبعضها داخلي ينتمى الى درجة تطورها الخاصة ، وبعضها
الأخر ينتمى الى درجة تطور الآخرين الذين نتعامل معهم .

والفصل بين الخير والشر ليس واضحاً ، بل كثيراً ما يدق الى أكبر مدى فيختلط الأمر على أبصارنا وبصائرنا اختلاطاً ضاراً بسبب ضعف هذه وتلك ، وايضاً بسبب ضعف فهمنا للمبادئ الصحيحة في الحياة . ومن هنا تتجلى خطورة دور فهم النواميس الروحية الصحيحة ، ومدى رسوخها في الوجدان . فهي وحدها التي يصح أن تخطط للإرادة طريقها وسط هذه العوامل الكثيرة المتضاربة بكل ما تملكه من شرك هائلة ، ومغريات من كل نوع . وكأننا نسير في غابة هائلة قد امتلات بكل أسباب البهجة وفي نفس الوقت بكل أصناف الحيات السامة والوحوش الضارية !! وقد اختلطت فيها الأمور حتى بين الحملان الوديدة والدئاب المفترسة ، وبين الشمار الشهية والسموم القاتلة .

وإذا كانت نوازع الإرادة في الإنسان مقيدة في المستوى المادى للوجود بقيود المادة ونواميسها الصارمة فهي في مستوى العقل أو الروح مقيدة ايضاً بقوانين صارمة للعقل أو الروح ولكن إرادة الإنسان حيثما وجد حقيقة كائنة تعمل عن طريق قوانين المادة والعقل والروح متفاعلة معاً . فالمادة موجودة هناك كما هي موجودة هنا ، ولكنها لا تخضع في ذلك المستوى اللامادى خضوعاً مباشراً للعقل فان دور العقل - ومعه الإرادة - في توجيه دفة الحياة يبدو لهم هناك أوضح مما يبدو لنا هنا وأقوى .

فالإرادة هناك تنقل صاحبها بمجرد التفكير ، والإرادة هناك تدفع العقل للنمو والازدهار أو للخمول والانحيار ، وللعمل أو للكسل ، ولحياة العاطفة النقية أو لحياة الشهوات الفريزية . والإرادة قد تنجح أو قد تفشل في تحقيق مآربها حسبما تتاح لها من وسائل النجاح أو الفشل ، وحسبما يتوافر لها من عناصر الحكمة أو الحماقة في نفس صاحبها .

ولكن دور الإرادة في خضم هذا البحر الهائل لا يقل عن دور الرياح في تحريك سطح المياه في هدوء ورفق أحياناً ، وفي عنف وهدير مزعج أحياناً أخرى ، وعلى نطاق يتفاوت في قوته ومداه بين قدرة نفخة الهم في سطح المياه ، وقدرة الأعصار الشديد في عرض المحيط . وهذه الإرادة - الحكومة بنواميس الحياة تعمل لها وعن طريقها - كائنة وراء هذه النواميس لأنها تمثل عنصراً من أهم عناصرها ، ومن هنا كانت الحياة الإنسانية أعمق من مجرد عالم الأشكال الخارجية والصيغ المادية للعقل ، وكان لها مغزى في الروح والعقل أعمق من مغزاها في عالم الحيوان والنبات ، ومن باب أولى في عالم المادة غير الحية في مظهرها ، وإن كانت لا تنفى وجود عالم الحياة الحققة من ورائها .

في الاتساق والآلم

وان قدرة الانسان على الآلم عندما يخالف نواميس الحياة الخلقية او البيولوجية تنفى في تقديرنا صحة النظر الآلية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الآلم تؤكد بذاتها أن للانسان عقلا ، واردة ، وشعورا مرتبطا بالعقل وبالارادة . وهذا كله يخرج به تماما عن نطاق مملكة النبات او الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ولا يشعر بلذة ولا بألم ، والذى تحكمه قوانين للحتمية وللضرورة تغاير تماما تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازه الى الخطأ او الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام الانسان يملك قدرة ذاتية على أن يتألم ، وأن يؤلم غيره ايضا فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزئ أو ذرة خلية ميتة فى بناء لنبات الكون .

واذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فان بمقدوره أيضا أن يبحث عن مصدر الآلم ، حتى وان أخطأ غالبا فى تعيين هذا المصدر . وأن يحاول أن يضحي ببعض شهواته أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربقة الآلم . واذا كان الاحساس بالآلم يؤكد بذاته حرية الارادة فان الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الآلم .

ثم ان الحياة - كما يقول وليام جيمس - تتطلب بذاتها النضال « فالانسان لا يشعر بأنه يعيش فعلا الا اذا ذاق الصراع حلوه ومره فشقى بالهزيمة أو انتشى بالنصر . واذا كان كل شيء مسيرا ممهدا لفقدنا كل احساس بالتوئب ولافتقدنا بذلك ذاتيتنا ، وعدمنا احساسنا بشخصيتنا . ففى كل منا ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة ، وانما توقظها وتثيرها حياة متدفقة عارمة ، حياة خارقة فذة . هنا فى معمعة هذه الحياة نحس فعلا بأننا نعيش ، ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا » (١) .

ولا يغير من ذلك شيئا أن الحياة قد تبدو فى كثير من الأحيان مظلمة كئيبة لان جيمس يعتقد « بأن هناك فى النهاية خلاصا ، وهذا الخلاص مشروط بأن يؤدي الانسان خيرا ما يستطيع وقد تنجح فى ذلك القلة وتفشل الكثرة ، ومع ذلك فهو لا يياس من المستقبل ، ما دامت هناك قوة الهية تساهم فى تقدم هذا العالم ورقى الانسانية » .

(١) عن « وليام جيمس » للدكتور محمد فتحى الشينيطى ١٩٥٧ ص ١٥٨

كما يرى نفس الفيلسوف في الحياة أنها تبدو كأنها جهاد حق ، وكان هناك شيئاً في العالم متوحشاً نريد - بكل ما لدينا من مثل عليا وعقائد وإخلاص - أن نخضعه ونجعله أليفاً . . . ولكن لا بد لنا أن نجعل قلوبنا أليفة ، وأن نطهرها من الإلحاد والخوف لأن طبيعتنا قد تعودت على مثل هذا العالم - الذي نصفه متوحش ونصفه الآخر أليف ونقى وطاهر - وقد انسجمت معه . وإن أكثر الأشياء عمقا في طبيعتنا هو تلك النقطة الرابطة اللينة من القلب التي نعيش فيها وحدنا مع ما لنا من رغبات ونفور . ومع ما لنا من عقائد ومخاوف . . . (١) » .

ولذلك كله قال أيضا جوته Goethe « أن من فاته أن يتذوق خبره في الألم ومن لم يقض ساعات سوداء يترقب باكيا طلوع النهار المتماثل ، أن مثل هذا الإنسان لا يعرفك أيتها القوى السماوية » . وقال الفريد دي موسيه A. De Musset « لا شيء يجعل الإنسان عظيما غير الم عظيم » .

* * *

فالآلم - أو بالادق تفهم علة الآلم ومصدره الكامن فينا - من رسالته أن ينبهنا إلى الطريق الأعوج الذي قد نسير فيه فيدفعنا إلى تغييره واختيار غيره أكثر منه اتساقا مع النواميس الخلقية ، بما فيه منجاة النفس ، وتحاشيها لآلام مستقبلية لعلها كانت ستصبح أشد وطأة مما نتصور . فكما أن الآلم الجسد تنبهنا إلى أمراضه الدفينة وتدفعنا إلى محاولة التخلص منها عن طريق العلاج ، فكذلك أيضا الآلم النفس تنبهنا إلى عيوبها الخبيثة ، وتدفعنا إلى محاولة الخلاص منها عن طريق ضبط الفهم ، والاتساق مع نواميس الحياة الراقية . فهو بالتالي الذي يصلح عيوب النفس ورذائلها التي تحجبها الكبرياء عن صاحبها ، فننمو هذه الرذائل بقدر نمو الكبرياء وينمو معها الآلم أيضا ، وتضعف بقدر ذل الكبرياء تحت وطأة الآلم ، فإذا بفشاة الكبرياء تخلفها بصيرة التواضع ، وتبددها أضواء الفضيلة ومعها إشراقة السعادة .

والآلم هو الذي يحرك الضمير فيدفعه إلى الاعتراف بالخطأ وإلى الندم ، والندم هو أول خطوات التقدم الروحي . وهو الذي يعطى الإنسان أعظم نعمة تميزه وترفع من قدره ، وهي الإحساس بالمسئولية الذي يميز الإنسان المتحضر عن زميله البدائي ، والرجل البالغ عن الطفل الصغير . فالآلم هو صانع المعجزات في الإنسان ، بل هو صانع المعجزات ، وأعظم معجزاته هي مقاومة حب الذات واللذات فيه . . .

ومن يعترف بخطئه - ولو لقلبه وضميره - يخطئ خطأ قليلا ويسيرا، أما من يكابر فيه فهو يخطئ خطأ كثيرا وجسيما، ومثل هذا الانسان تحولت نار الألم الى رماد لا قيمة له في سفر الحياة الكريمة ، حين تحول غيره الى ماس ثمين في وجوده المحدود ، يبصره كل ذى عينين لامعا مضيئا على جبين الزمن ، يشع رونقا يسر المتقين ويضئى الحاقدين لأنه اشعاع الفضيلة يشع معها بريق السعادة . كيما نخبرنا أن الأنين من صروف الدهر لا يصلح علاجاً لها ، بل قد يجلب من الألم أكثر مما قد يجلب الألم من الأنين ...

واجمال ذلك كله هو القول بأن الألم هو سبيلنا الأوحى لاستخدام حريتنا في الاختيار وفي الاتساق الحكيم مع نوااميس الحياة الحكيمة . وهذا الاتساق لا يعجز بفتة ولا جزافاً ، بل يعجز تدريجياً عن طريق التفكير النقي العادل الذى يحمل السعادة الحقيقية على أجنته كاعظم هبة لهذا الاتساق المرجو بين الوجود والموجودات .

فالتفكير النقي العادل هو مصدر كل سعادة حقيقية ، لأنه مطالب بأن يبحث عن حقائق الحياة بدلا من الجرى وراء أوهامها . والبحث عن الحقائق والتعلق بها هو مصدر كل نشوة عادلة مشروعة للعقل ، هذه النشوة التى تنمو بنمو العقل ونضج ملكاته الفطرية ، وتتلاشى ، بل تنقلب الى تعذيب أليم عندما يبعد العقل عن الحقائق فلا يعثر الا على مرارة التخبط وحسرة الخيبة .

وانك لو قارنت تقدير أى شخص للأمور وهو فى العشرين من عمره بتقديره لها وهو فى الخمسين لهالك الفارق الكبير بين التقديرين ، ولتبينت حدود تقدم واضح فى اتساع الأفق ، وفى مدى قبول الراى المخالف ، وفى رغبة الوصول الى الحقيقة . ولتبينت بالتالى انه أصبح اقرب الى حقائق الحياة مما كان فيما مضى . ولن تجد بعدئذ مصدرا حقيقيا لهذا التقدم سوى الألم الذى عاناه المسكين طيلة هذه السنين الثلاثين .

قد يقول قائل كلا ، لأن صاحبنا لم يتألم فيما يبدو ألما واضحا ، وانما هو النضج الطبيعى للعقل على مر السنين الذى جعله أكثر قربا لله ولحقائق الحياة ... ولكن هل يمكن أن تخلو الأيام من مرارة الألم حتى ان مرت ناعمة رتيبة ؟ ! ان الألم نفسه قد يكون ناعما رتيبا بنفس المقدار ، ولكنه فى نفس الوقت هائلا عميقا ... الا يكفى النفس ثقل السنين وهى تمضى كأنها صنعت من نسيج الأوهام ؟ الا يكفى الاحساس الدائم بمسئولية البقاء وخطر الفناء ؟ الا يكفى الخوف من ضياع النعمة وحلول النعمة ؟ الا يكفى الاحساس بالخطر فى كل خطوة نخطوها فى الطريق حتى

ولو بدا طريقا للمجد يرفعنا الى عنان السماء ؟ الا تكفى الشيخوخة عندما تزحف زحفا وثيدا بكل ما فيها من حرمان وعناء ؟

وليس للعجز عن تفسير علة الألم في الكثير من جوانبه يصح ان يعد حجة ضد عدالة الألم في سائر جوانبه ، فان العلم لم يصل بعد الى المرحلة التى يملك فيها قدرة تفسير جميع أسرار الحياة ، ولن يصل يوما الى هذه القدرة الكاملة التى ليست من صفات العلم بل هى من صفات العقل الأعظم ، وهيئات أن يصل اليه الانسان مهما بلغ عنده مدى العلم والعرفان .

ويكفى في هذا الشأن أن نلاحظ أن العلم لم يوضح بعد حتى طبيعة صلة الانسان بهذا الكوكب الضئيل الذى يقطنه . واذا صح اننا جننا اليه كيما نتطور ونرتقى تدريجيا ثم نعود أرقى شأنا وأحسن حالا ، فان الكثير من تصاريف القدر القاسية - حتى الزلازل والأوبئة والحروب - تصبح ذات نهاية سعيدة مرتقبة . ويكون شأننا شأن انسان رضى أن يهاجر الى بلاد نائية ، كيما يقوم برسالة من الخدمة الشاقة أو من الدراسة المفضية ، اذا ما اضطره ظروف قهرية أن يعود الى وطنه الأصلي قبل التاريخ الذى قدره ، ناعما بما قدم من تضحية ، أو بما اكتسب من خبرة غير ضائعة ، لأن ناموس الحياة لا يعرف خدمة منكورة ، ولا تقدما ضائعا في العقل أو في الأخلاق .

الألم والاستحقاق

وفهم ناموس التطور الخلقى عن طريق الألم مرتبط بناموس آخر هو ناموس الحصول على إية سعادة عن طريق استحقاقها لا عن طريق اللهفة عليها . فمن يستحق سعادة ما بسبب جدارته بها سينالها حتما طبقا لقانون السببية ، ومن لا يستحقها فلن ينالها مهما تعلق بها . ذلك لأن السعى الحثيث للاتساق مع نواميس الحياة المراقية عن طريق الاستزادة من الخلق والمعرفة - بما يصاحبه من ألم محتوم - هو السبيل الوحيد الذى قد يوصل الانسان الى تحقيق أهدافه ، وبقدر ما تكون راقية ومناسبة لرسالته في الحياة في تقدير الناموس الحكيم الذى يراقب مدى ما يستحقه كل واحد بحسب ما قد يصل اليه من خلق ومن معرفة . فيعطيه هذا الناموس أحيانا ما لا يفكر فيه ولا يطمع اليه ، حين قد يسلبه ما قد يكون بحسب تقديره الضعيف في حاجة ماسة اليه . فالانسان يعطى من أسباب السعادة الحقيقية بحسب استحقاقه لا بحسب رغباته .

بل ان الألم نفسه قد يكون عطية حسنة يعطاها من يستحقها لدفعه في طريق تقدمه وصلاح أمره . ويعطاها الى المدى الذى يمكنه أن يتحملة ،

ويدون أن تهمله رحمة الرحمن أو تنساه . لأنها غالبا ما تهب مع الألم وسائل تخفيف قسوته في حكمة بالغة يحار في فهمها الحكماء ، وهى نفس الحكمة التى أعطت الذات قدرة ذاتية هائلة على تحمل الألم مهما كان رهيبا ، كما أعطتها القدرة على الاحساس بفرحة الحياة وسط آلامها ومتاعبها . بل أعطتها أيضا قدرة غريزية على أن تتحمل الألم المرير ، ساعية اليه أحيانا ، بل سعيدة به أحيانا أخرى ، شاعرة تماما بما فى رسالة الألم من نبل ، وبما فيها من هدف جليل قد يجعل من الألم سببا للسعادة ، بل للعبادة الشاكرة النقية أيضا .

والألم مع ذلك ليس ملازما محتوما للشر أو للرزيلة ، وليس نتيجة محتومة لهما ، فليس من يتألم أكثر من غيره شر من غيره . بل أن كل إنسان يتألم آلاما ظاهرة أو دفينية ، نفسية أو جسدية ، بحسب مرحلة التطور التى وصلت اليها النفس وقت الألم الذى قد يلزم هذه المرحلة للانتقال الى مرحلة أخرى أرق من سابقتها واسمى ، حيثما وجدت النفس . وذلك لأن قانون التطور يفعل فعله دوما عن طريق الألم الظاهر والدفين ، واليهين والعسير ، وكان كل ما يجرى فى الحياة من أحداث قد تبدو قاسية رهيبة إنما يهدف الى خدمة التطور ودفع الإنسان دفعا حثيثا الى الارتقاء .

وهذا الارتقاء لا يتصور توقفه الا اذا توقفت حياة النفس وهو أمر محال ، كقانون الجاذبية لا يتصور توقفه الا اذا توقفت الحياة المادية وهو أمر محال بدوره . وهذا التطور شأنه - شأن كل قوانين الطبيعة - عاقل مفرط فى عقله وفى حكمته ، حتى عندما يوزع جرعات الألم لخدمة النفس كأنه طبيب ماهر يعرف كيف يوزع جرعات الدواء لخدمة الجسد .

وكقانون الجاذبية ، الألم أيضا قانون مطلق من قوانين الحياة التى تربط ربطا دقيقا بين المقدمات ونتائجها الطبيعية لخدمة دوام الحياة وتطورها ، منذ خلق الإنسان جنينا فى بطن الطبيعة حتى يصل الى نفج كاف فى العقل وفى الفضيلة . ومن ثم قد يتألم أفضل الناس وقد يقاسى من دهموه كل صنوف الهوان والحرمان ، لمجرد أن فرض الارتقاء التى تعدها مرحلة التقدم التى وصل اليها تتجاوز تلك التى وصل اليها بعد ذلك الذى قد يبدو ناعما سعيدا ، على غير جوهر من فضل ولا من فضيلة .

ثم ان اولهما يملك مستقبل الأجيال والدهور ، اما ثانيهما فلا يملك سوى سكرة الساعات أو الشهور ، وله يوم وأيام من ألم مخبوء في سفر الحياة التى لا تنتهى . ومن يملك السكرة لا يملك السعادة ، لأن سكرة الأشرار غير سعادة الأبرار واطمئنان نفوسهم في سكون واستقرار . هذا الاطمئنان الذى لن يناله انسان الا عن استحقاق ، والذى يفضل بذاته كل ماديات الأرض ، وما وسعت من نعيم زائف ، قد يخلب الباب الحمقى ، وقد يسعدهم فيه ما لا يسعدهم في هدوء البال وراحة الضمير .

وهكذا يظهر كيف ان الطبيعة قد جمعت بين شاطئها النقيضين معا : الافراط في القسوة والافراط في الرحمة . واذا كان الألم يمثل أولهما ، فان الاستحقاق يمثل ثانيهما . واذا كانت فسوة الطبيعة قد تصل أحيانا الى حد اليأس منها ، فان نور رحمتها هيهات ان ندركه ونحن في ظلام قسوتها . لكن هذه هى بعينها سنة التطور والارتقاء . . . ولن تجد لسنة الله تبديلا . فالألم يمهّد للارتقاء ، والارتقاء يفتح أبواب السعادة الواحد بعد الآخر . ولا يفتح باب الا لمن تحصل وعشاء الطريق واجتاز صعابه حتى وصل اليه فاستحق ان يفتح له . . .

ولعل هذه الاعتبارات هى التى دفعت هارتمان Hartmann عالم الأخلاق الى القول بأنه « ليس من شأن الألم أن يتسامى بالشخصية البشرية وأن يزيد من عمق احساسها الخلقى ، وأن يكسبها ضربة من النبيل الخلقى فحسب ، بل ان من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الانسان على الاحساس بالسعادة .

وآية ذلك أن من شأن خبرة الألم أن تكسب المرء أرهافاً وعمقاً يجعلان منه مخلوقاً رقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة . والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تمود تجزع لاتفه المخاوف وتقلق لأصغر الأحداث ، بل تقف في وجه مصيرها بقلب مأوّه الشجاعة والاقدام ، دون أن يقض مضجعها أى تلهف على اللذة ، أو أية رغبة عارمة في السعادة .

وقد عودتنا الحياة أن يكون جزاء من لا يجرى وراء السعادة أن يراها يوماً جالسة الى مائدته على غير ميعاد ، ومن هنا فانه ليس بدعاً أن تقدم السعادة الى ذلك الرجل المجرب الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام، وانصهرت شخصيته في بوتقة الأحزان » (١) .

الفصل الثاني

موقف كُنت

من واجب الاتساق مع التوايمس الطبيعية

لا ريب ان آراء كُنت تستحق وقفة كافية هنا ، لانه - فيما يبدو - من افضل الفلاسفة الذين امكنهم ان يقيموا الأدلة على وجود التوايمس الخلقية ، ثم على تحديد موقف الارادة الحرة من هذه التوايمس . ويكاد يتركز البدأ الأخلاقي الطبيعي عنده في الارادة الصالحة « اما مواهب الطبيعة ، كالذكاء وسرعة الحكم واصالته ، والشجاعة ، والحزم ، واما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة ، واما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات . والسبب في ذلك انها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الارادة كما تشاء ، فتكون أحيانا كثيرة مصدر اغراء سيء وتسخر لأغراض مذمومة . ليست رباطة جأش الجرم تثقل جرمه وتزيد في مقت الناس له ؟ اما الارادة الصالحة فهي على العكس الشرط الضروري والكافي للحياة الخلقية ، اذ انها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، وما دامت قد عملت وسعها في هذا السبيل .

وما هي الارادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو في الضمير العام يجب ارجاعها الى معنى الواجب ، وهو معنى يمثل لنا الارادة الصالحة مفروضة علينا ، اذ ان طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل¹⁰ ارادة صالحة بالضرورة ، ولا تكون الارادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الارادة الصالحة اذن هي ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أى للواجب دون أى اعتبار آخر .

ولكن بأية علامة نميز العمل الذي من هذا القبيل ؟ ان التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ، ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة او اندفاعاً مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت الى الفضيلة بسبب ، اذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . ولكن التمييز يصبح عسيراً حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معاً ، فيجد المرء نفسه ميالاً الى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال ان واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسى ، وأنا احرص طبعاً على الحياة وأسعى طبعاً لأكون سعيداً . الحق ان الارادة الصالحة

لا تبدو بوضوح إلا متى كانت في صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب ... » .

كما يرى كنت أيضاً أن وجود هذا القانون الخلقى الطبيعى « يحتمه المبدأ القائل أن كل شيء فى الطبيعة يفعل بموجب قانون ، وأما أن هناك قانوناً عملياً ارادياً فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم من عقل عملى أو ارادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون .

ويختلف موقف الارادة من القانون ، فقد نفترض موجوداً تتطابق الارادة فيه مع العقل دائماً فلا تشتهى إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً . وتلك حال ارادة قديسة كالارادة الالهية ، وليست هذه حال الارادة الانسانية ، إذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون . فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون أكرها ويسمى تصورها أمراً ، فإن الأمر يترجم عن علاقة بين قانون و ارادة ناقصة .

وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن العقل ضرورى فى ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الارادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفته ، بعكس الأمر الشرطى الذى يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطاً ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة إليها ، ولا يقيد الارادة . لأن الغاية التى هى شرطه متروكة للاختيار « (١) .

وقد ذهب كنت أيضاً الى أن خاصية القانون هى الصفة الكلية . فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه فنقول فى تعريفه : « اعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً » . ثم يعود فيضع صيغة جديدة للأمر المطلق كالاتى « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن قعلك قانوناً كلياً للطبيعة » . وبالجمع بين هاتين الصيغتين يحصل كنت على صيغة ثالثة وهى « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

ويقول فى تحليل هذه الصيغة الأخيرة بأنه « إذا كان واجب الوجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون ، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة الى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وإنما يجب أن يكون أيضاً صانع القانون ، وهكذا نصل الى فكرة ارادة مشرعة كلية ، وهى فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ،

(١) من كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٢ ص

وكافية لتوفير منفعة (عقلية) للارادة تحملها على الطاعة له ، اذ كان من الحق أن ليس يمكن ارادة شيء دون تصور منفعة ما ، فيكون موقفنا أننا ، باعتبارنا موجودات عاقلة ، مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً .

فالمبدأ الأساسى والمبدأ الأعلى للخلقة هو « استقلال الارادة » ، لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الانسانية ، وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادراً عن العقل كان واحداً عند جميع الموجودات العاقلة ، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة ، رئيسه الموجود العاقل البريء من الحساسية الكامل الارادة الذى يقرر القوانين ولا يتفعل بقوتها ... » (١) .

ويتحدث كنت عن صلة هذا الموضوع بالايمان بالله وبالخلود وبالعالم المعقول (أى غير المنظور) فيقول « على أن الانسان اذا لم يكن فى طاقته أن يصير قديساً بالاطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى الى غير نهاية نحو القداسة باضعاف ميوله الحسية اضعافاً مطرداً . ولكي يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكناً يجب أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى امكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيات المحسوسة تقربها من القداسة الى غير حد .

ويجب لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً ، هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الانسان من جهة والطبيعة والحياة الخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهى تتضمن توافقاً بين الطبيعة والغايات التى يسعى اليها الشخص . فاذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة ، وعلى قدرها فلا يمكن أن تحقق هذه السعادة الا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع والتركيب بين الحدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الاضافى ممكناً ، أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم ...

فالحرية والخلود والله أمور يؤدى اليها العقل العملى ، وإن عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها (٢) . هى « مسلمات العقل العملى » وهى

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٢) يبدو أن كنت يقصد « بالعقل العملى » الوجدان أو ما يقصده علم النفس الحديث بالعقل الباطن ويقصد « بالعقل النظرى » العقل الرأى أو ما يقابله فى علم النفس الحديث .

مقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية ، لأن العقل نفسه هو الذى يفرضها ، فهى عقائد مشروعة وإن التسليم بها اقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى ، غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العقل ، فنؤمن به إيماناً خلقياً أو عملياً قائماً على « حاجة للعقل العملى » هى من ثمة حاجة كلية . ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس إن هذا الإيمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية إلا يضغط هذا العلم على إرادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا نكون أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الإيمان يدع مجالاً لحرية الإرادة وللفضل فى الفضيلة .

ونتيجة هذه النظرية أنه يحق لنا أن نتصور واجباتنا وأمر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضاً عن الله فننتهى إلى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل . نعم إن الأخلاق تنتهى إلى الدين ولا تقوم عليه : هى تنتهى إلى الدين لأن الإنسان ، وهو حاس عاقل معاً ، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء إلى غير حد على الإرادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية ، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة .

والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن فى طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التى يرضيها الدين . ولهذا العكس اثر بالغ ، فإن سلمنا به لم يبقَ الدين عقيدة نظرية . ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا ، ولم يبقَ الدين عبادات نرمى بممارستها إلى أحداث القداسة فينا ، والعبادات أشياء حسية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول (١) على العالم المحسوس فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات . واذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقى الباطن « (٢) » .

* * *

وهذا الفهم لطبيعة صلتنا بالنواميس الكونية من شأنه أن يحدد رسالة الألام تحديداً واضحاً بأنه السبيل الوحيد للتطور ولاكتساب الاتساق المرجو مع نواميس الحياة . وقدرة الإنسان على الألام عندما

(١) العالم الغير المنظور .

(٢) من كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم سنة ١٩٦٢

بخالف نواميس الحياة الخلقية او البيولوجية ننفي وحدها صحة النظرة الآلية للانسان التى يعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الألم تؤكد بذاتها أن للانسان عفلاً ، وإرادة ، ونسجوراً مرتبطاً بالعقل وبالارادة .

وهذا كله يخرج به تماماً عن نطاق مملكة النبات أو الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ، ولا يشعر بلذة ولا بالألم ، والذى تحكمه قوانين - للحتمية وللضرورة - تغاير تماماً تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازعه الى الخطأ أو الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام ان الانسان يملك قدرة ذاتية على أن يتألم ، وإن يؤلم غيره أيضاً ، فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزئى أو ذرة أو خلية ميتة فى بناء لبنات الكون .

وإذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فإن بمقدوره أيضاً أن يبحث عن مصدر الألم ، حتى وإن أخطأ غالباً فى تعيين هذا المصدر . وإن يحاول أن يضحي بعض شهواته تحت تأثير الحاسة الدينية ، أو الحاسة الخلقية العامة أو الخاصة . أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربة الألم . وإذا كان الاحساس بالألم يؤكد بذاته حرية الارادة ، فإن الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الألم .

الباب السادس

فى التسيير المطلق أو مذهب الجبرية

تعرضت فى مناسبة سابقة لموقف الإرادة والعقل من نوااميس الطبيعة ، من زاوية لزوم اتساقهما مع هذه النوااميس فى حدود القدرة الانسانية ، ومن زاوية صلة هذا الاتساق بحرية الاختيار ، وبالتالى بنفى مذهب التسيير المطلق أو الجبرية . كما تعرضت قبل ذلك لموضوع حرية الإرادة ومن ورائها العقل المفكر الذى ينبى أن يسود نوازغ هذه الإرادة ، وهذا النظر له قيمته هو أيضاً فى نفى التسيير المطلق . على أن ما مضى من مباحث مختلفة ، وإن كان صريحاً فى نفى مذهب الجبرية ، إلا أنه لا يعينى من واجب الوقوف هنا - ولو قليلاً - عند هذا المذهب الأخير لمناقشته بصفة أصلية ، وذلك بالإضافة الى المناقشات الكثيرة له التى أثارها سائر موضوعات العقل والإرادة .

والتسيير المطلق أو الجبرية لا يمثل مذهباً واحداً ، بل يتضمن جملة مذاهب واتجاهات متنوعة فى أساليبها ، وإن كانت متضامنة معاً فى محاولة اثبات أن الإنسان خاضع خضوعاً تاماً لنوااميس الحياة الكثيرة الصارمة التى لا تترك له أى قدر من حرية الاختيار مهما كان ضئيلاً . وبعض هذه المذاهب تيولوجى صرف يستند الى تفسيرات معينة أعطيت لبعض النصوص .

على أن هذه النصوص لا تسعفنا فى واقع الأمر شيئاً فى الإنبات ولا فى النفى ، لأن فيها من معانٍ الى جانب التسيير بقدر ما فيها من أخرى الى جانب التخير . لذا اتسعت تفسيراتها لجميع المذاهب والاتجاهات التيولوجية ، وهو ما يضيق المقام عن تناوله ، وذلك لخروج هذه الاتجاهات تماماً عن نطاق الأسس الوضعية والفلسفية التى رايت التقيد بها - على قدر الامكان - فى معالجة جوانب هذا الموضوع .

ولكن لا ينبى للمقام أن يضيق عن تناول مذهب التسيير المطلق المستند الى نفس هذا الأسس الوضعية والفلسفية ، وذلك لمناقشة اسانيده العامة التى لقيت قبولا عند بعض المفكرين ، وخصوصاً من زاوية تحديد الموقف الصحيح للذات بين الروح والمادة ، وبالتالى من موضوع البقاء أو الغناء الذى ينبى أن يقع فى الصميم من بحث هذا الموضوع .

وفيما بلى سأعالج ذلك في فصلين : اخصص أولهما للكلام في أهم
أسانيد مذهب التسيير المطلق أو الجبرية ، ونانيهما لمناقشة هذه
الأسانيد ولو بصورة عامة ، وذلك كله قبل الدخول في الباب المقبل
الذى يمثل في واقع الأمر امتداداً طبيعياً لهذه المناقشة .

الفصل الأول

في أهم أسانيد التسيير المطلق

دأى المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل

عالج هذا الموضوع - موضوع الجبرية والحرية - بإفاضة المرحوم
الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) الفكر المصرى المعروف
في مؤلفه عن « الايمان والمعرفة والفلسفة » وقد تضمن علاجه له عبارات
صريحة تفيد أنه من انصار الجبرية المطلقة ، وقد ورد فيه : « أما رأينا
فهو أن الاختيار معدوم من الوجود جملة ، وأثما تصرفنا قوانين مرتبة
نعرفها ومصادفات واتفاقات ربما كانت تسيير على قوانين لا نعرفها .
ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها
أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ونأكل صنفاً دون آخر ، ولكنما
نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية
الجزئية . نقصد به روح الحياة ذاتها .

فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار
من جميع الجهات سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من
جهة الظروف الخارجية التى نعيش وقتياً في وسطها . وهى مدفوعة في
طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقاً فيها ، أو ان كان ثمة لها دخل
فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر . وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التى
نعتقد أننا نملكها بيدنا وأثنا نتصرف على مقتضاها في حياتنا اليومية
معدومة أيضاً ، وما نراه منها إنما هو خيال ووهم ...

ربما قيل انه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فإن في نفى
الاختيار إطلاقاً مغالاة ، وان من الواجب الاعتراف باختيار نسبى للفرد
يميز به بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ويمكن معه احتمال مسؤولية
العمل الذى يعمل به ، وان هذا الاختيار النسبى هو أساس المسؤولية
ونتيجة من نتائج حرية الإرادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق
به ، بل هو جزء منه .

ولا شك أن هذا الكلام غير خلو من المعنى . فإن لنا إرادة نسبية

نميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال . وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مؤاخذة غيرنا وفي مؤاخذة أنفسنا . لكن هذه الإرادة النسبية هي كما قدمنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة إياها حتماً لتسير في طريق معين . أى أن إرادتنا ليست حرة في أن تريد . فالأحكام التي تصدر عنها والتصميمات التي تتبعها ، إنما هي مدفوعة إليها بعوامل خارجة عنها ربما كانت قوانين الطبيعة ، وربما كانت المصادفة التي لا تعرف قوانينها . وربما كانت أيضاً روح الوجود الخفية والقوة المصرفة له التي لا تدرك ماهيتها ، وربما كانت مجموع هذه الأشياء .

نفى الأمثال البسيطة التي قدمنا عن اختيار اللون في الملبس والمطعم رأينا أن هذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزماني والوسط المكاني ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقوة أو الضعف التي عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها . وقد رأينا أيضاً حين ترقينا فوق هذه الأمثال أن هذه القيود لا اختيار لنا في وجودها . وكون الرجل ابن شخص معين ولد في بلد معين وفي زمن معين وفي أمة معينة أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بين واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة .

وهذه الأسباب نفسها غير مختارة لأنها متعلقة بإرادة عاقلة تعرف ماهيتها . فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأمكنة على صورة معينة أمر لا دخل لإرادة معينة فيه . بل هو نتيجة لعوامل بعيدة عن إرادة الناس أفراداً كانوا أو جماعات . وكل من الأجيال يحتمل غير مريد نتيجة أعمال آلاف الأجيال التي سبقتة . ويحتمل غير مريد شر أعمال الأجيال المعاصرة له . وإذا كان ذلك شأن الجيل فإن الفرد الذي هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من إرادات معاصريه ، وملايين الملايين من إرادات الأجيال الماضية . فهل يبقى مع ذلك صاحب إرادة خاصة ويستطيع أن يقول حين يعمل عملاً معيناً انى قمت به لأننى أردته ؟

ليتصور القارئ معنى نفسه . هو الآن يقرأ هذه السطور ، فهل هو مريد في ذلك ؟ وإذا كان مريداً فما هي قيمة اختياره في هذه الإرادة ؟ أولاً من أجل أن أكتب ما أكتب مررت بالآلاف بل بملايين من المؤثرات التي شكلت إرادتي على ما أرادت هي ، لا على ما أردت أنا ثم كتبته بعد ذلك ، وكتبته في أوقات ربما كان يكفي أن تتغير هي ليتغير ما أكتب ...

ثم ما هو الإحساس الذي يجده القارئ حين القراءة ؟ أهو

الانبساط أم الامتناع أم عدم الاهتمام ؟ لا شك ان ذلك كله يختلف كثيراً ما بين قارئ وقارئ . فمن الممكن أن يتنى العارء عطفه قائلاً ، وما نتيجة هذه الأبحاث في الحياة ؟ ! ومن الممكن أيضاً أن يقول لقد أحسن الكاتب فان في بحث هذه النظريات ما يؤثر في تقدير المسؤولية الاجتماعية والمسئولية الفردية . ومن الممكن كذلك أن يمر بما اكتب ثم يلقيه متائباً . هذا كله اذا لم ير- في طرق مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين . وكل هذه الأحكام التى يصدرها يحسب أنه يريد كل الإرادة في إصدارها مع أنها تتعلق بنوع تعليمه وبالمدرسة التى نشأ فيها وبالقرءات التى قرأها ، وبطرق التفكير التى مر بها ، وبالحوادث التى راجعها . ولو أن شيئاً من هذا كله تغير لتغير هذا الحكم ، وبكلمة أخرى لتغيرت الإرادة .

وظاهر من ذلك أن الإرادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة هى التى تكونها على نحو خاصى ونجعلها بذلك نصير احكامها على هذا النحو محكمة بتلك المؤثرات . ولا يمكن أن يقال مع ذلك انها حرة في أن تريد ، بل ظاهر أنها مجبرة على السير في الطريق الذى رسمته لها هذه المؤثرات ، وبكلمة أخرى مجبرة في اختيارها « .

رأيه في العوامل الخارجية وأثرها في الإرادة

وبعد أن يلخص الكاتب العوامل التى تؤثر في الإرادة وتحكمها في حكم الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم الوراثة ، وحكم المادة ، وحكم المصادفة ، يقول ان هذه العوامل هى التى تؤثر في حياتنا وارادتنا وتتأثر هى بأعمالنا وتنقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويل ، مؤثرة في ذلك الجيل الجديد تترك الفرد منا وشأنه في وسط هذا العالم الهائل شأن أية ذرة أخرى من ذراته تسير في نظامه ، محكمة بقوانينه الخالدة غير مستطية لنفسها نفعا ولا ضرا .

قد يرد على هذه الحجج كلها اعتراض يجب عدم اهماله . وذلك أننا في كل اعتباراتنا المتقدمة كنا دائماً ننظر الى الإرادة المطلقة كأنها مثال الإرادة التى تطلب للانسان . وأنا كنا نمثل الشخص الكامل الاختيار كأنه الشخص الذى يسير على غير قانون ونظام ، وفضلاً عن هذا فكأننا اغفلنا فكرة الإرادة النسبية اغفالا تاماً . فاذا صح ما قلنا من أن الإرادة الفردية محكمة بقوانين تحدد اختيارها الى حد كبير فان في هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الإرادة مجالاً في العمل واسعاً .

وفضلاً عن ذلك فقد كان بحثنا كله دائراً حول الفرد معتبراً ذرة من الوجود متأثرة بما حولها . وما دام ذلك فلا يمكن إلا التسليم بأن كل إرادة يجب أن تخضع لمقتضى قوانين الحياة . ولكن الواجب أيضاً أن ننظر إلى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة في الحوادث ، مصرفة لها على نحو معين ومشكلة أياها بشكل خاص . أى أنه يلزم لمعرفة مقدار حرية الإرادة أن ننظر إلى هذه الإرادة حين تفاعلها مع الحوادث كمؤثرة فيها قبل أن تكون متأثرة بها ، وتقدر مبلغ ما لها من التصرف في هذا التأثير .

وذلك يتحتم أكثر إذا علمنا أن العوامل المؤثرة في الإرادة هي عوامل عامة على الغالب مشتركة بين كل الأفراد . فان ما سميناه نحن حكم المصادفة يسير هو نفسه إلى حد كبير على نظام يصيب الأفراد منه بالنسبة لأثره في إرادتهم - لا في حظهم - قدر غير قليل . فإذا نحن أخذنا هذه العوامل المؤثرة على اعتبار أنها متساوية في فعلها في الإرادة ونظرنا إلى الإرادة بعد ذلك مجردة عنها كان لنا أن نحكم أن لها في الحياة اختياراً يصرف حياة الفرد ، وكثيراً ما يمسك بيده تصريف حياة الكون كله في مدة غير قصيرة من الزمن .

وقد يضرب المعارض مثلاً إرادات مصرفة يجدها قاومت نظام الكون وغالبت قوى الطبيعة وتمكنت من إخضاعها ، ووصلت من ذلك إلى المدنية الحالية وما فيها من المخترعات والعجائب . ولو أنها اتبعت نظام الطبيعة وسارت على قانون أقل مجهود لبقى العالم متلماً في ظلامه القديم . ولكن تلك الإرادة القديرة عملت ونجحت في إخضاع أفسى ما نعانیه في الحياة .

فدعاة الأديان أثروا في العالم بتعاليمهم تأثيراً كبيراً ، وكذلك نابليون بونابرت بحروبهِ وأعماله وقانونه المدني ، وجوستينيان في التشريع الروماني . نهل هذه النفوس العظيمة التي أقامت المدنية وأحييت تاريخ الإنسانية ونشرت العلم والنور والهدى والحضارة ذرات تسير في نظام الكون محكومة بقوانينه الخالدة لا تملك لنفسها نفعا ولا ضراً ؟ وهل هذه الإرادات القوية التي غلبت حياة الوجود لم تكن إلا عجينة شكلتها ظروف الوسط وأحكام العادة ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون لها في نفسها أثر ؟

هذا هو وجه الاعتراض الذي يوجه في مثل هذه الأحيان . ولسنا نقف دون هذا الاعتراض أو نحسبه بغير شيئاً من صحة ما قدمناه . فان تحليلاً بسيطاً لهاته النفوس الممتازة وما أحاط بها يجعلنا نؤمن تمام

الايمان بأنه لم يكن لأصحابها من الإرادة في عملهم الا بمقدار ما اجبرتهم على السير فيه ظروف الحياة ، كما أن الوقوف عند الإرادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التى تؤثر فيها تظهر لنا هذه الإرادة قوة عمياء لا تتحرك بنفسها ، ولا تتصرف باختيارها ، ولكنها تنتظر عوامل خارجية تدفعها للسير فى الطرق التى نرسمها لها .

ومن أجل أن نصل الى ذلك بحجج بيّنة واضحة يجب أن نفهم أولاً ما هى الإرادة وكيف تريد . كان الكتاب الأقدمون يحسبون الإرادة قوة من قوى الروح . والروح عندهم شعاع لطيف خارج عن مادة الجسم سرى فيها سريان الريح فى الورد ، والزيت فى الزيتون ، والنار فى الفحم ، مؤثر فيها غير متأثر بها . وكان ريح الورد وزيت الزيتون ونار الفحم كانت فى نظرهم قوى خارجية عن المواد التى تسرى فيها . وعلى ذلك كانت الإرادة عندهم قائمة بذاتها تكافح ثورات الجسم أحياناً وتناهض ما قد تتجه نحوه شهواته ورغائبه .

ثم يقول الكاتب : « والحقيقة عندنا أن الإرادة ليست قوة خارجية عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وإنما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الإنسانى بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى فى العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة .

وليس معنى ذلك أن الحركات والسكنات التى تصدر عنا ليس لها نظام خاص ، أو أننا نحن لانسير على ناموس فى تصرفاتنا غير ناموس المصادفة البحث . بل أن كل حركة من حركاتنا أياً كان نوعها تصدر عن مركز خاص . لكنها قبل أن تصل الى هذا المركز ثم تصدر عنه تمر بأجهزتنا المختلفة وتتوزع بعد ذلك حسب أنواعها على المراكز المعدة لتلقيها وإصدارها . وتصرف هذه المراكز فى التلقى والإصدار آلى بحث . فالحركة العنيفة يصدر فى المركز المقابل لها أثر عنيف يظهر فى الخارج فى هذه الصورة . والحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لا يظهر لها فى الخارج أثر على الإطلاق . وأثر الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف فى شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية فى المعامل ، ولا عما نراه فى المواد غير الحية التى تقابلنا عرضاً فى الحياة ...

مثل الإنسان فى حركاته وحياته مثل هذه الآلات وتلك الأوتار ، ولكن نظامه مركب دقيق يصل أحياناً الى حد التعقيد فيقف الفهم والتصور دون ادراك حقيقة بعض ما فيه ، بل دون الوصول الى خيال

يكاد يقنع المنطق الانسانى بمشابهته لهذه الحقيقة . فى تلك اللحظات يرجع الرجل منا الى ذلك الملجأ الحصين الذى طالما احتفى فيه آباؤنا الأقدمون قبل ان ينير العلم بشعاعه الضئيل بعض أركان عالمنا الناقص الغريب ، يلجأ الى الغيب والقوة والقدرة الغائب عنا علمها ، والتى لاتدنو منا لتعرف شيئاً من ماهيتها .

ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره . بل كل ما يدل عليك أنك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ، أو فى حين أن جيلاً آخر ربما يصل لاكتشافه والوقوف على حقيقة أمره . ولئن بقى هذا الشيء غامضاً أبداً الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله . وقد دل العلم على أن أشياء كثيرة كانت لا تزال بعيدة عن تصور الانسان ، ولكنه كان يدركها بالهام خاص حين كان يردّها الى أشباهها ونظائرها ادراكاً لم يكن بعيداً من الحقيقة كثيراً ...

ثم يقول : « فإرادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا إجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات هى الأشياء الخارجية التى تمر بأجهزتنا وتحركنا . وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تآثر الأجهزة والتيارات التى تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها . وغاية الأمر أن هذا الانعكاس اما أن يقابل أجهزة معدة لتلقيه فتأثر به بسرعة وبذلك ينتقل أثره سريعاً ويحدث الحركة ، وهذا ما يحصل حينما تكون الحوادث والأشياء مما اعتادت أجهزتنا وتياراتنا تلقيه وإصداره ...

ثم يقول : « ولقد ناضل الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ليتغلب فى نفسه على ما فيه من ضعف الإرادة ووجه لذلك كل همه ، وكان كل ما يرمى اليه من فلسفة هو تغليب الإرادة على النزعات الجسمانية . لكنه اضطر أخيراً أن يعترف « أن الحرية ليست الا الاحساس بحال معينة من أحوال النفس نود لنفسنا أن تكون عليه ، ولكن هذه الحال متعلقة فى الواقع باستعداد الجسد الذى لا تقدر من أمره على مسها . وأن كل الميول والعواطف التى يظنها الناس مصدر السعادة ليست الا أثرأ من آثار نظامنا الجسمى كالسعادة نفسها » (أفكار مين دى بيران ص ١١٧ ، ١١٩) .

فذلك كله يحمل على الاعتقاد بأن أعصابنا وتياراتنا المادية هى التى تصدر عنها أفعالنا التى تبعث بها إرادتنا ، وأن أى مادة أخرى يمكن أن تؤثر فى هذه الأعصاب والتيارات تغير من اتجاه الإرادة والعمل . لذلك فما تقدم لايدع مجالاً للريب فى أن الحالة الإرادية ليست الا طوراً خاصاً

من اطوار الحال العكسية ، وانها متعلقة تمام التعلق بتأثر أجهزة الجسم وتياراته بالآثار الخارجية ، وهذه الآثار هي المحيطات الزمانية والمكانية .

ومعنى هذا أن الإرادة الحرة لا وجود لها . فكيف والحالة هذه تمكن مثل مشترعى الأديان ومثل نابليون وأضرابه أن يغيروا في وجه العالم بإرادتهم ما غيروا ، وأن يقيموا دعامة المدينة الحاضرة على الشكل الحالى إذا لم تكن إرادتهم الا صدى الحوادث الخارجية عنهم ؟

هذا هو القسم الثاني من الاعتراض الذى رأينا أن نرد عليه . ومبنى هذا الاعتراض عند أصحابه أنهم يفترضون الفرد الإنسانى وحدة قائمة بذاتها مؤثرة في العالم قبل أن تكون متأثرة به . كلا بل هي روح العالم كله على ما قالوا .

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وعلى هذا الافتراض الوهمى الصرف بنوا نظرتهم في حرية الإرادة مستندين الى هذه الإرادات العليا ، ولكنهم اكبروا في شأن الإنسان اكباراً لا محل له . ليس الإنسان الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم الذى لا ندرى فيه حدود الزمان ولا المكان ولا نفقه لهما معنى ، وهو ذرة ضئيلة لا يعبا الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو ان له قيمة خاصة في وجود العالم لما حققت الطبيعة من شأنه الى حد ان لم تكثر له ، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرد ، وبأى حجر وبأية قطرة ماء في المحيطات الواسعة .

ثم هي بمدينة أقل اهتماماً ان كان للتناهى في الأقلية محل . أفترى أن المدينيات المتعاقبة حادت بكوكب عن فلكه أو قدمت كسوف الشمس أو أخرت خسوف القمر ، أو قلبت المد جزراً والجزر مداً ؟ أم ترى أن ما تفيده المدينيات ليس هو الا حركة متناهية في الأقلية وصغر الشأن اذا قيست بالبعوضة التى وقفت على قرن الثور . فاذا كان ذلك لم يبق محل لاعتبار الانسان مركز دائرة الفلك ، وانما يجب وضعه في الموضع اللائق به . ذرة تنحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا . . « (١) .

(١) راجع الراى برمه في كتاب « الايمان والمعرفة والفلسفة » طبعة ١٩٦٤

الفصل الثاني

في مناقشة أهم أسانيد التسيير المطلق

عرضنا في الفصل السابق جانباً من أهم أسانيد التسيير المطلق كما وردت على لسان المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل في تعليل إيمانه بالجبرية المطلقة ، وذلك في دفاع حار يجتذب الانتباه من عدة نواح . وقد وقفنا عنده وقفة كافية ، لأننا قُدرنا أن عرض هذه الأسانيد قد لا يخلو من فائدة للقارئ ، ومن باب أولى مناقشتها ... خصوصاً وأن هذا العرض وهذه المناقشة يمثلان في الواقع عرضاً ومناقشة لجانب من أهم أسانيد مذهب الجبرية الذي انحاز اليه الكاتب بغير تحفظ .

وأول ما يسترعى الانتباه في هذا الرأي أنه صادر عن مفكر ديني ظهر منه في عدة مناسبات إيمانه العميق بجذوى الإيمان الديني بكل عناصره ، بما في ذلك الإيمان بالروح ، وبالرسالات ، والخلود ، والثواب والعقاب . ومع ذلك راح هنا ينحاز بكل جوارحه الى أشد المذاهب المادية تطرفاً ، ويجعل من آلية الحياة ومادية الانسان أساساً للوصول الى هذه الجبرية المطلقة ...

فالمذهب المادي في الانسان لا يمثل شيئاً آخر ، الا كما قال كاتبنا :
« والحقيقة عندنا أن الإرادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وإنما الحياة اثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانساني بعضها مع بعض ، وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة » !!

فالروح عند كاتبنا لا يمكن أن تكون مستقلة عن الجسم (على نحو ما كانوا يقولون !) مع أن هذا هو نفس ما يقول به في القرن العشرين لفيف كبير من أفضل علماء الفيزياء ، مثل أوليفر لودج ، وادنجتون ، وديون ... ومن أفضل علماء النفس والعقل مثل مكدوجال ، وراين ، ومايرز ، وبروز ، ويونج ... ومن أبرز الفلاسفة الوضعيين مثل وليام جيمس ، وبرجسون ، وفلاماريون على ما عرضناه له في عدة مناسبات خلت ، وعلى ما سنعود اليه أيضاً فيما بعد ، وهو ما ينفي على أية حال امكان القول في سر وبساطة - بأن « اثر الجسم لا يختلف في شكله عن اثر التفاعلات الكيميائية في المعامل ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلنا هرطاً في الحياة » !! ...

عن دعوى مادية الحياة

ولعل اخطر ما في هذا الفهم السطحي انه يزعم الاستناد الى حقائق العلوم الوضعية ، والى معارف الانسان المتطورة التى كشفت له الكثير مما كان خافيا عليه فيما مضى ، وذلك مع انه لا يستند الا الى كمية ضخمة من قياس خاطيء ، ومما يسميه المناطقة « مصادرة على المطلوب » ، اى محاولة اثبات الشئ بالشئ نفسه . فللوصول الى اثبات مادية الانسان يفترض هذه المادية ابتداء ويؤسس عليها من النتائج ما يشاء ، ويقيس الانسان على الآلة ، وعلى الوتر ، وعلى اللدرة ، وكأننى به يريد - فى أكثر من موضع - أن يحتقر من شأنه مثلما فعلت الطبيعة فى فهمه الخاطيء لها ، وله ، وأن يجرده لا من الارادة الحرة فحسب ، بل من العقل المفكر أيضا !

واذا أراد أن يرفع الانسان عن مستوى الجماد فليكن الى مستوى الجرد ، لكن من المحال أن يرفعه الى مستواه الخاص : مستوى الانسان المفكر ، المرید ، المؤمن ، الصابر ، المتطلع الى أن يعرف شيئا صحيحا عن حقيقة موضعه فى هذا الوجود ، والذي تختلج نفسه بقدر هائل من المشاعر ، والانفعالات ، والامانى ، والدوافع التى تعمل فى توجيه حركته بأسلوب مفاير تماما لأسلوب الطبيعة مع الجسم الصلب او الحيوان الأعجم .

وهكذا بت الكاتب الكبير بعبارات مرتجلة سريعة فى أخطر قضايا الوجود ، وبنى على هذا البت السريع بنيانا محض مادى للحياة ، ومحض آلى للانسان، لكي يصل الى الاقتناع بالجبرية المطلقة يحاول أن يقيمه على عمد تبدو له منطقية وعلمية . وهو فى هذا الشأن يختلف عن الجبريين من المفكرين الدينيين الذين قد يسوقون من النصوص والتفسير ما قد يسند - فى تقديرهم - دعوى الجبرية ، وهو لو نحا نحوهم لكان بالأقل منطقيا مع نفسه .

ولا أريد هنا أن أقف طويلا عند دعوى مادية الحياة وآلية الانسان ، فهى دعوى أصبحت الآن بالية ، وقد انهارت تماما ازاء كشوف العلم الوضعى الحديث وقد خصصت لدحضها مؤلفى «الانسان روح لا جسد» ، وسقت فيه من الأدلة الوضعية ما يكفى تماما للنظر الى الانسان على أنه روح عاقلة ، ناطقة ، شاعرة ، قبل أن يكون آلة فى يد قوانين المادة .

وهذا النظر لا يتطلب بالضرورة النظر الى الانسان بوصفه « مركزا لدائرة الفلك » حتى يكون كائنا حرا مختارا ، بل يكفى النظر اليه بوصفه كائنا حيا مفكرا يستحق من عناية قوانين الطبيعة الشئ الكثير ، ويلعب فى تخطيط الكون دورا مختلفا عن دور « الجرد ، أو الحجر ، أو قطرة الماء فى المحيطات الراسعة » . فهو على أية حال ليس - كما توهمه

الكاتب - « ذرة ضئيلة لا يعبا الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بالأقل لأن الفناء بمعنى التلاشي ليس من حقائق هذا الكون التي يتحدث الكاتب باسمها عن غير فهم صحيح لها وهذه أصبحت من البديهيات الآن في علوم النفس ، بل المادة أيضا ، ومنذ مطلع القرن العشرين .

* * *

ففى الدراسات النفسية نجد أن تطورا هائلا قد لحقها من ناحية النظر الى الانسان خصوصا بعد عهد سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) الى الآن ، وذلك على أيدي علماء كبار أثبتت حقائق الحياة أنهم أبعد منه فهما لطبيعة الانسان وأعمق منه أثرا في تشييد دعائم علم النفس الحديث . فقد حاول فرويد أن يؤسس هذه الدعائم على أساس النظر الى الانسان بوصفه آلة محكومة بقوة الفرائز والملكات الفطرية ، وبخاصة بقوة الغريزة الجنسية الى جانب غريزة حب العظمة . لكن هذا النظر السطحي للأمور سرعان ما تداعى على أيدي أكبر ثلاثة خلفاء لفرويد ، وهم ألفريد آدلر Alfred Adler (١٨٧٠ - ١٩٣٧) ، ووليم مكدوجال William Macdougall (١٨٧١ - ١٩٣٨) ، وكارل جومستاف يونج Carl. G. Jung (١٨٧٥ - ١٩٦١) .

فراح آدلر بعد انضمامه الى نظريات فرويد يعلن كفره الصريح بها ، وينادى بأنه « لو كانت الفرائز والملكات الفطرية هي التي تتحكم من كل جانب في سلوك الانسان لما كان في مقدوره أن يدخل أى تعديل على شخصيته الا الى حد محدود ، وذلك كيما تستجيب الى ما تتطلبه من البيئة التي يحيا فيها ... »

ومن المحال أن تتكون الشخصية وتنمو الا اذا كانت الذات الانسانية تتجه في نشاطها اتجاها غائيا ، لأن الغاية التي تسعى اليها الذات وتنشط للوصول اليها هي العامل الحاسم في توجيهها . وقد بلغ ذلك حدا من الوضوح والجلاء دفع الفلاسفة وعلماء النفس في كل العصور الى التسليم بتدخل مبدأ الغائية حتى في المسائل التي لا تحتاج الا الى محاولة بسيطة للتوجيه الارادى المحدد نحو نقطة يعتبرها الانسان راسخة لا تتزعزع ..

وهكذا أنكر آدلر على فرويد ما ذهب اليه أيضا من صحة نظرية « الحتمية البيولوجية » بحسب نظرية داروين في التطور مقررا « أن الاختبارات النفسية التي يمر بها أى انسان لا تبلى ، بل تبقى باطنة في الذات ، وتأخذ من أصناف الطاقة ما يصح أن يعتبر الدافع المحرك في الحياة ، والذي لا بد أن تصدر منه نتائج معينة من التفكير ومن السلوك » .

أما مكدوجال فقد هاجم - بوجه خاص - الفهم القديم للعقل الباطن

ولعقدة أوديب التى قال عنها « أعلم تمام العلم أن التخلّى عن عقدة أوديب قد يتطلب جهدا جبّارا من المؤمنين بفرويد - بل أن ذلك قد يقارب الكفر بمعبود مقدس ، ولكنى أناشدهم باسم الإنسانية أن ينكروها وأن ينبذوها نبذا » .

وبشر مكدوجال فى مجلته « الباراسيكولوجى » Para Psychology بصدق الظواهر الروحية ، وطالب بالاستعاضة عن العقل الباطن وعقدة أوديب بالجسم الأثيرى أو الروحى ، وحاضر منذ سنة ١٩٢٧ فى موضوع « البحث الروحى » كدراسة جامعية ، وأخذ على بعض علماء النفس موقفه من هذا البحث قائلا : « يبدو فى الوقت الحاضر أن العلم ينقسم على نفسه يوما بعد يوم حول مسألة صدق المادية . فالنقص فى المعلومات الأكيدة وتعدد الآراء فضيحة وهروب من ثقافتنا العلمية ، وخطر اجتماعى ساحق ، وهذا سبب وجيه كيما يتقدم رجل العلم المادى ليساهم فى البحوث الروحية » .

ولهذا أنشأ مكدوجال قسما خاصا ببحوث الباراسيكولوجى بجامعة ديوك Duke بالولايات المتحدة الأمريكية . وهذا القسم يواصل لغاية الآن نشاطه فى دراسة هذه الظواهر بإشراف رئيسه الحالى الدكتور جوزيف بانكس راين Joseph Banks Rhine الذى وضع عدة مؤلفات لإعلان أن بقاء الذات الإنسانية بعد الموت قد ثبت كحقيقة علمية نتيجة بحوث متواصلة دامت لأكثر من ثلاثين عاما ، وأسهم فيها لقيف من أحسن علماء النفس والرياضة هناك لاستبعاد ما يمكن أن يعزى الى الصدفة ، ولاستبعاد ما يخرج عن نطاقها كحقائق معملية لا ينبغى أن ينازع فيها العلم الوضعى .

أما يونج - وهو صاحب أبرز وأحدث مدرسة فى « علم النفس التحليلى » - فقد أعلن بدوره العداء لمدرسة فرويد لأنها بسبب بحوثه فى الباراسيكولوجى أصبحت لا تمثل سوى « مجرد نظريات مادية صماء مقصورة على دائرة الجسد المادى ، بعيدة عن دائرة الروح » . كما راح يقرر أن فكرة العقل الباطن ليست سوى فرض اختير من باب التسهيل ، وأن تجريبه السيكلوجى أظهر له عدة مرات « أن ثمة أشياء تصدر عن نفس أو عن روح أكثر اكتمالا من الوعى ، وأن هذه الأشياء تتضمن تحليلا أوفى ، أو نظرية فاحصة أدق لمعرفة لا يستطيع الشعور أن يمدنا بها » .

وراح يونج يقرر « أن المأخذ الذى يمكن أن يوجه الى نظريات فرويد وآدلر ليس هو أن هذه النظريات مؤسسة على الفرائز ، بل أنها تنظر الى الأمور من جانب واحد ، وهو جانب علم النفس بدون الروح ، هذا الجانب الذى يناسب الأشخاص الذين يظنون أنه ليس لديهم احتياجات أو تطلعات روحية . ولكن هنا يخدع الطبيب والمريض كلاهما

نفسيهما . وحتى ان كانت نظريات فرويد وآدلر تقترب الى قلب الاضطرابات العصبية اكبر من اقتراب الجانب الطبى فان اهتمامها بالفرائز وحدها يقصر عن أن يرضى الاحتياجات الروحية الأعمق من ذلك للمريض - فهي مرتبطة أكثر مما ينبغي ، بافتراضات علوم القرن التاسع عشر ، وهى مادية أكثر مما ينبغي ، وتعطى قيمة أقل مما ينبغي لقوة التصور والتخيل ، وفى كلمة لا تعطى مغزى كافيا للحياة » (١) ...

كما راح يونج فى مؤلف آخر له عنوانه « الانسان الحديث يبحث عن نفس (٢) » يتحدث بوضوح فى الفصل العاشر عن عالم الروح والحياة الروحية ، ويعان أن عالم المادة قد تبخر واندثر حتى فى ضوء الفيزياء الحديثة .

ومثل هذه الآراء نجدها أيضا عند عدد من اكبر علماء وفلاسفة العقل والنفس المعروفين فى القرن الحالى من أمثال وليم جيمس W James ، وهنرى بىزجسون Il. Bergson ، وفردريك مايرز F. W. H. Myers ، ووليم براون W. Brown ، وهانز دريش H Dreish ، وفلوجل Flugel وتشارلى بروض Ch. D. Broad وغيرهم (٣) .

* * *

كما نجدها الآن عند عدد آخر من اكبر علماء البيولوجيا ، فانهم رغم تمسكهم بنظرية التطور بوصفها تمثل حقيقة ثابتة الا أنهم عدلوا نهائيا عن تحليل هذا التطور بأسباب مادية ، وراحوا يعللونه بأسباب روحية تنفى آلية الحياة .

وفى هذا الشأن يقول بجلاء روبرت بروم Robert Broom عضو « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى البريطانى) ، وهو من علماء البيولوجيا المعاصرين ، « ان بحوثى الخاصة بالبيولوجيا خلال الخمسين السنة الأخيرة لم تقنعنى فحسب أن الصور الحديثة للحياة نجمت عن التطور ، بل أيضا أن التطور لم يأت عفوا ، لكنه تم بقيادة مصمم روحى أو مصممين عديدين . وقد وصلت الى ذلك بالبيئة التى ارضتني . وان

(١) عن كتاب « علم النفس والدين فى الغرب والشرق » .

Psychology and Religion : West and East. 1958.

R.F.C. Hull

ترجمة انجليزية بمعرفة ر.ف. هال

Modern Man In Search of a Soul 1933.

(٢)

(٣) للمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا « مفصل الانسان روح لا جسد » طبعة

رابعة ١٩٧٥ . وبوجه خاص الجزء الاول من ٣١٤ - ٣٤٥ ، ٣٧١ - ٣٩٨ ، ٤٤٦ - ٤٤٧ ،

٤٩٠ - ٤٩٤ .

داروين Ch. Darwin رغم المكانة الكبرى التى سيحتلها دائما فى تاريخ الحيوان والنبات الا أن نظريته فى الانتخاب الطبيعى تبدو فى تقديرى أبعد ما تكون عن الإرضاء ، بل حتى ألفريد راسل والاس A. R. Wallace وهو الذى أعلنها مع داروين فى سنة ١٨٥٨ قد عدل عنها فيما بعد .

أما ان التطور قد حدث فعلا فذلك امر مؤكد ، لكن لا توجد لدينا حتى الآن نظرية مرضية تماما لتعميله . ونظرية لامارك Lamarck التى تتضمن الاعتراف بعنصر روحى فى التطور أقرب الى الصدق من نظرية داروين ، لكنها مع ذلك ليست مرضية تماما على النحو الذى خلفها لنا فيه لامارك . ثم يضيف بروم قائلا ان ألفريد راسل والاس انتهى فى اواخر أيامه الى تمثيل مذهبه فى التطور بإيمانه بعدة عوامل روحانية لا تسمو الى القدرة الكاملة ولا الى الحكمة الكاملة .

وأمران يبدو أنهما محققان : أحدهما التطور الذى أففى الى خلق الانسان من تدبير قدرة روحانية عظيمة . والأمر الآخر ان هذا التدبير تتولاه عوامل ثانوية تخطيء فى انجازه ، ولكن الناية المطلوبة تتحقق فى النهاية على الرغم من هذه الأخطاء . ان ملائمة الحيوانات لبيئتها ترجع فيما يبدو الى عنصر روحى غير واع فى الحيوانات . وان عددا من علماء الحيوان يعتقد بوجود قوة روحية تقود التطور نحو غاية محددة ، ومنهم روبرت تشامبرز Robert Chambers الذى يبدو ان عنده فكرة واضحة تماما فيما يبدو أنه حقيقى ، وكذلك برجسون الذى يبدو أنه قد تأثر ببيانات كثيرة عن وجود قوة موجهة خلف التطور .

ثم يضيف بروم « وكان راسل والاس فى شيخوخته يعتقد أن الكون المادى هو مظهر للكون الروحانى ، وأن فى الكون الروحانى انماطا من العوامل الفعالة من القوى العليا الى الأرواح الكامنة فى الخلايا الحية . وربما تعذر اثبات هذه التقديرات بالبرهان القاطع ، ولكنها فيما نراه اصلح لتوضيح الحقائق من أى تقدير يأخذ به الماديون . وان آراء تيندال Tyndall تستحق فى هذه الأيام أى اعتبار جدى

كما أن نظريات داروين وهاكسلى Huxley ، بل وحتى نظرية داروين المعدلة تبدو بسهولة غير كافية على الإطلاق . بل ان ميفارت Mivart منذ سنوات كثيرة ماضية لم يتردد فى أن يصف نظرية داروين بأنها فرض صبيانى ، وينبغى أن أدرج نفسى بين أولئك الذين ينظرون الى نظرية داروين (عن مادية التطور) بوصفها نظرية غير مرضية على الإطلاق فى أية صورة كانت ... »

ثم يقول بروم : « ومتى سوغ الباحث لنفسه أن يقتنع بصدور

التطور عن قوة أو قوى ترجهه الى خلق الانسان ، فمن النتائج التى تنساق اليه مع هذا الاقتناع طواعية أن ظهور كائنات كبيرة الدماغ تسير على قدمين لا يعقل أن يكون هو غاية القصد من تمهيد ملايين السنين ، وأخرى أن يكون القصد من هذا التدبير انشاء كائنات روحية تبقى بعد موت الجسد ، وبالتالي ينبغى أن ينظر الى جميع الناس بوصفهم أخوة... .

وهناك نتيجة هامة تبدو مترتبة على دراسة التطور ، وهى أن القوى التى طورت الانسان يبدو منها أنها ذات خبرة ، وأنها قادت فيما مضى - وفيما يبدو كنتيجة محتومة - خطى التطور فى اكون أخرى ، وأن هناك كائنات لا تخالف الانسان ينبغى أن تسكن فيما يبدو آلافا ، وربما ملايين من الأكون الأخرى . ان العلم يقود الى نتائج لا تخالف تلك التى تنجم عما وصل اليه بالالهام والكشف المعلمون الدينيون الكبار ... » .

وعندما سئل بروم هذا عن عقيدته بوصفه رجلا علميا أجاب بأنه منذ نحو عشرين سنة (وكان ذلك حوالى سنة ١٩٣١) اهتم بعضهم بأن يبحث عن الآراء المادية التى شاعت فى الدوائر العلمية ، هل لا تزال على نفس شيوعتها القديم ؟ . فتبين أن نسبة ضخمة من أعضاء « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » أجابت بصيغة جازمة بأنها تؤمن بمملكة الروح ، وبالعبادة الالهية المهيمنة ، وببقاء الشخصية بعد الموت . وظهر أن عددا آخر من الأعضاء لم يفصح عن رأيه ، أى لم ينكر ، مما يشير الى توافر الشك عندهم أو التردد الذى قد يكون أول خطوة فى طريق الإيمان ... (١) . وإذا كانت هذه هى الحال فى سنة ١٩٣١ فكيف تكون الآن بعد تقدم البحوث الروحية التى غزت الآن أكثر من أربعين جامعة موزعة على جميع أنحاء العالم تحت وصف « الباراسيكولوجى » أو « علم الروح » ؟ !

وهذا الاتجاه الحديث لا يعبر عنه - فى جملة - شىء قدر ما أعلنه الدكتور الكسيس كاريل Alexis Carrel (جائزة نوبل فى الفسيولوجيا ١٩١٢) فى مؤلفه « الانسان ذلك المجهول » من « اننا ضحايا تخلف علوم الحياة عن علوم الجماد وان العلاج الوحيد الجائز لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقا بأنفسنا . اننا لا نملك وسيلة أخرى لمعرفة القواعد التى لا تلى لوجوه نشاطنا العضوى والروحى وتمييز ما هو غير مشروع عما هو مشروع » . كما أعلن فيه أن النظر الى الانسان كانه آلة جسدية هو خطأ طبى أو خطأ علمى ... كما ختمه بنداء الى ذوى الراى والبصيرة كانه توسل فى محراب ناشدهم فيه « أن يعتقدوا ضمائرهم من ربقة الكون

المادى الذى بناه لهم الطبيعيون والفلكيون ، ولكننا لا نزال غائضين فى الدنيا التى خلقتها علوم المادة الميتة غير ملتفتين الى عوامل النمو والكمال التى فى نفوسنا ، بين جدران دنيا لم تخلق لنا لانها من صنع الخطأ فى تفكيرنا والذهول عن حقيقتنا . ومثل هذه الدنيا لا يمكن أن تلائمنا وللائمها ، فلا مناص لنا من الخروج عليها ، وان نبذل قيمتها ونعيد نشأتها وفاقا لمطالبنا الصادقة .

وان هذه العلوم الانسانية اليوم لتخولنا أن ننمى كل قوة كامنة فى أجسامنا . فنحن نعلم الأسرار الآلية فى وظائفها وفى ملكاتها القليلة ونعلم من ثم مواطن ضعفها ، كما نعلم كيف تخطينا أوامر الطبيعة ، ولماذا عوقبنا وضللنا فى الظلمات ، ولكننا على هذا نبصر خلال الضباب قيسا من الفجر خليقا أن يهديننا سبل النجاة (١) .

كما يقول نفس العالم أيضا : قد أحدث فرويد أضرارا أكثر من تلك التى أحدثها أكثر علماء الميكانيكا تطرفا ، فان من الكوارث أن نخترل الانسان فى جانبه العقلى مثل اختزاله الى آلياته الطبيعية الكيميائية . ثم يستدرك مع ذلك قائلا : « ان استبدال الروحى بالمادى لن يصحح الخطأ الذى ارتكبته النهضة . فاستبعاد المادة سوف يكون أكثر أضرارا بالانسان من استبعاد العقل وانما سيوجد الخلاص فقط فى التنحى عن جميع المذاهب ، وفى القبول التام لمعلومات الملاحظة وإدراك الحقيقة القائلة بأن الانسان لا يقل ولا يزيد عن هذه المعلومات (٢) » .

* * *

ولا يقل وضوحا عن موقف علمى النفس والفسولوجيا ، موقف علوم المادة والرياضة بوجه عام فى العصر الحديث ، الذى كشف الكثير من أسرار المادة والطاقة والعلاقة بينهما . واكتفى هنا بأقوال ثلاثة ممن يرفضون هذه النظرة السطحية البالية الى الانسان بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، وهم سير آرثر إدنجتون ، وآرثر كومبتون ، وأدموند سينوت .

اما سير آرثر إدنجتون Arthur Eddington العالم الرياضى المعروف فهو يقرر : « ان تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وأن الكون احرى أن يفسر بالنسب الرياضية فى عقل عاقل ، ولكن الانسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذى يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة، وأنه اذا جاز للحركة الآلية أن تخلق فى المستقبل

(١) عن « عقائد الفكرين فى القرن العشرين » للأستاذ عباس العقاد ص ٨٥ .

(٢) عن كتاب « الانسان ذلك المجهول » ترجمة الأستاذ عادل شفيق ص ٢١٦ .

انسانا آليا ، فليس مما يجوز في العقول أن نتخيل ذلك الانسان سائلا من الحقيقة أو مباليا بأسباب الحق والباطل .

ولكن هذا الشوق الى الحقيقة هو لب لباب الحياة ، وهو هو محور الوجود الانساني منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذى يجعل الانسان شيئا مغايرا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية ... ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الانسان : فيم كل هذا ؟ ! لم يكن جوابا صالحا لتلك الصيحة أن ننظر الى هذه التجارب التى نلتقاها من حسنا ونقول : كلا هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم الى الفضاء المحتوم . . كلا بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوى الحق في محرابها ، وتكمن فيها قوايل لتنمية الذات ، بمقدار ما فيها من النزوع الى تلبية عناصر الخير والجمال (١) .

اما آرثر كومبتون Arthur Compton رئيس « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (أى المجمع العلمى الأمريكى) والحائز على جائزة نوبل فى الذرة فهو يقرر : « لست فى معملى أعنى بآثبات حقيقة الحياة بعد الموت ، ولكنى أصادف كل يوم قوى عاقلة تجعلنى أحس ازاءها أحيانا أنه يجب أن أركع احتراما لها . فلو اننى أوقدت شمعة ثم أطفأتها على الفور بنفخة من فمى فانى لا أكون قد أبدت ضوءها . انك لن ترى هذا الضوء بعينك الفيزيكية ، ولكن لهب هذه الشمعة الضئيل يظل مجنبها فى الفضاء لمدى سنين ضوئية لا عداد لها . فاذا كنت لا أستطيع أن أبعد ضوء شمعة أوقدتها أنا بنفسى ثم أطفأتها ، فكم يكون سخيفا أن نظن أن شخصية الانسان تنعدم وتبید بسبب ذلك الموت الفيزيقي » . .

كما يقول كومبتون أيضا : « فمران الشباب وخضوعه للنظام ، والنضال بفشله ونجاحه ، وآلام النضج ومتعه ، ثم وحدة الشيخوخة وهدوؤها . ؟ . هذه هى الأشياء التى تصنع النار التى ينبغى أن يجتازها الانسان حتى يحصل على الجوهر النقى لروحه ، فاذا تم ذلك على الوجه الأكمل فماذا ستصنع له الطبيعة . هل ستعده فآى جهد ضائع لا ينقطع هذا ؟ !

ولاتحدث الآن - لا كعالم - بل حديث انسان لانسان . فكيف يمكن لأب يحب أطفاله أن يختار لهم الموت ؟! طالما كان فى السماء اله للمحبة فلا بد أن توجد عند اله الاطفال حياة لا تنقطع لهم ، وهذا ليس فحسب المنطق الفاتر للعالم ، بل هو الايمان الحار بأب رأى طفله بالفعل وهو على حافة

(١) عن كتاب « الله » للأستاذ عباس محمود العقاد طبعة ٢ ص ٢٨٨ . وراجع

ما سبق فى ص ١٧٦ عن بعض اقوال أدبجتون .

الموت (١) » .

وفي هذا الصدد يتحدث أيضا ادmond و. سينوت Edmurd W. Sinnott وهو عالم في النباتات ورئيس مجلس إدارة « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » قائلا : « أن المادية تقضى بأن البدن هو صاحب السيادة المطلقة وأن الجزء اللامادى في الانسان يتخذ منه مطية ... غير أن البدن والعقل اذا كانا تابعين من أصل واحد فكيف نستطيع أن نقضى بأيهما يسيطر على صاحبه؟ وبمقتضى هذا الرأي (غير المادى) يكون منطقيا أن ننظر الى العقل أو النفس بأنه الاقنوم الأعلى منهما ، وربما كان الجزء المادى حاصلا من الروح . لقد كان تشارلس كنيجسلى Ch. Kingesly أول من تصور أن النفس تفرز البدن كما يفرز الحلزون صدفته . وصور ادmond سبنسر E. Spencer هذا المعنى بطريقة شاعرية « من النفس يصدر البدن ، لأن النفس صورة وبها البدن يتصور ... » .

ثم يقول « اذا كان في تضاعيف الكون مبدأ منظم فقد لا يبعد أن يحل في كل منا جزء منه هو النفس ، لا مجرد شكل عابر موقوت يتناول الدرات والجزيئات والكميات ، بل جزء من روح أزلى كونى ... » . ثم يقول « نسلم بأن للانسان روحا هو اسمى وأرفع ما يعبر به عن تلك الممكنات المتضمنة في تضاعيف المادة الموات ... ونسلم بأن هذا الروح في مقدوره أن يولد حساسية فائقة نحو ما هو جميل وحق وخير ، ونسلم بأنه جدير منا بالحب والاحترام ، وأن من حيله على ما تحاول حركة التجديد الحديثة يمكن استحداث جيو من الايمان بالانسان وتقديس لما يمكن أن يكون منقلبة من بعد ... (٢) » .

ولا ريب أن هذا الأسلوب الذى يتبعه بعض الكتاب في سياق الدفاع عن الجبرية المطلقة استنادا الى « الحقائق الوضعية » للحياة كما يراها لا يكاد يختلف شيئا عن أسلوب بعض الجنائيين من أنصار « المدرسة الوضعية الايطالية » عندما يدافعون عن نفس هذه الجبرية المطلقة استنادا الى نفس « الحقائق الوضعية » التى تقع وراء السلوك الاجرامى كما يفهمونها . فان هؤلاء الأخيرين يسندون هذا السلوك الاجرامى الى عوامل الميراث ، والوسط الزمانى والمكانى ، والدوافع النفسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية بحسب المذاهب التى ينتمون اليها فى علم الاجرام وهى متعددة وتنتهى بدورها الى مدارس متنوعة .

The Golden Book of Immortality, compiled by Thomas (١)
Curtis Clark and Hazel Curtis Clark p. 54.

(٢) عن مؤلفه « بيولوجيا الروح » The Biology of the Spirit ترجمة

الاستاذ اسماعيل مظهر بعنوان : « حياة الروح فى ضوء العلم » ص ١٨٥ - ١٨٧ .

ويبلغ هذا الاسناد الى القدرية المطلقة ذروته عند بعض أنصار المذاهب المتطرفة في « الدفاع الاجتماعي » والتي لنا عودة تفصيلية الى مناقشة اسانيدها في دعوى الجبرية ونفى الوظيفة الخلقية للتشريع العقابي والتي لا تختلف شيئاً يذكر ، بل لعلها لا تختلف إطلاقاً عن الاسانيد التي أسلفناها الا من زاوية ارتباطها بالسلوك الاجرامى ، وارتباط السلوك الاجرامى بها . فالقاعدة الفلسفية واحدة بما لها وبما عليها ، وبما يرتبط بها من أصل وما قد يرد على الأصل من قيود مسلم بها او متنازع عليها .

تناقض هذا النظر مع نفسه

وفي الجملة فان نظرة الفلسفة المادية الى الانسان لا تقوم على امر آخر الا على نفس المعانى التي ردها الدكتور هيكل من ان « الانسان ليس الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم ... وهو ذرة ضئيلة لا يعبا الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو أن له قيمة خاصة لما حقّرت الطبيعة من شأنه الى حد ان لم تكثر له ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرد ، وبأى حجر ، وبأية قطرة ماء في المحيطات الواسعة » ! ! ومن أنه ينبغى « وضع الانسان فى الموضع اللائق به : ذرة تتحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات ، وهلم جئراً ... » !

وبالإضافة الى ذلك فان الدكتور هيكل كان متناقضاً مع نفسه تناقضاً فريداً .

بل انظره وهو يستهل تحليله بعبارة غريبة يريد أن يلخص بها رأيه فى موضوع الجبر والاختيار تمثل ذروة التناقض ، عندما يقول « ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ، ونأكل صنفاً دون آخر ، ولكننا نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية . . . نقصد به روح الحياة ذاتها . فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات ... » .

وهو يصل فى التناقض الى حد قلب الأوضاع حين يعترف لنا بحرية « جزئية ضئيلة نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار » ، أما عندما يصل الى مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية التى هى روح الحياة ذاتها فهى « معدومة الاختيار من جميع الجهات ، سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف التى نعيش وقتياً فى وسطها ، وهى مدفوعة فى طريقها بعوامل

لا دخل لها فيها مطلقاً ، وان كان نمة دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر » ..

ولم يكبد المفكر نفسه ان يزِيل هذا التناقض الواضح الخطير ، فيتساءل معنا كيف نملك حرية جزئية ، حين لا تملك القوة المصرفة للحياة أية حرية ؟ ! وكيف نملك حرية تمكنا ان نستطيع السير في اتجاه دون آخر ، وفي نفس الوقت نقول عنها انها معدومة ؟ ! وكيف تكون العوامل المحيطة بها لا دخل لها فيها مطلقاً ، وفي نفس الوقت لها دخل ضئيل ؟ ! وكيف يكون هذا الدخل لارادتنا موجوداً ، وفي نفس الوقت معدوم الأثر ؟ ! ان الفارق بين اى دور مهما قيل انه ضئيل وبين الأمر المعلوم الأثر فارق هائل من الناحيتين الفلسفية والعلمية ، فكيف فات أمره عليه ؟ خصوصاً وأن ما قد يبدو لحواسنا دوراً ضئيلاً قد يكون في حقيقته خطيراً ، بل أخطر بكثير مما قد نتصور .

فمثلاً لقد كان اكتشاف أهم نوااميس الحياة التى غيرت وجه التاريخ الانسانى نتيجة التفاتة عابرة من عقل مفكر ، ولم يكن أحد يتصور حينئذ ان التفاتة عابرة كهذه ستولد - مع مضي الوقت - كل النتائج الضخمة النامية التى تولدت عنها . فنيوتن مثلاً اكتشف قانون الجاذبية من التفاتة عابرة الى سقوط تفاحة على الأرض . وقل مثل هذا عن اكتشاف قوة البخار ، والكهرباء ، وقانون النسبية ...

ومن يتابع التاريخ العلمى للانسان يدهل عندما يتبين أن جل الكشوف الضخمة جاءت عن طريق هذه الأفعال العابرة التى تمثل في نظر الكاتب « حرية جزئية ضئيلة » .. لكنها على أية حال حرية مكنت الانسان في بعض الأحيان من التأمل النافذ الى لب الأمور ، وبالتالي من تدليل جانب من قوى الطبيعة الهائلة ووضعها في خدمته .

ثم ان هذه « الحرية الجزئية الضئيلة » يمكنها أن تكون سبباً في اشعال النار في قرية ، أو في مدينة بأكملها ، أو في غرق باخرة ، أو ضياع قطار . بل يمكنها أن تقيم السلام أو تشعل الحرب . وقد تدفع الى اقتحام أشد الأخطار ، كما قد تؤدي بنفس المقدار الى التخاذل والاندحار . وقد تصنع من صاحبها مجزماً أثيماً أو قاضياً عادلاً ، وطاغية رهيباً أو فيلسوفاً حكيماً ... فكيف يقال بعد ذلك انها « معدومة وأن ما نراه منها انما هو خيال ووهم .. » ؟ !

ومهما قلنا ان الظروف الزمان والمكان والميراث والبيئة والصدفة - أن كان لهذه الأخيرة وجود صحيح - آثارها المحتومة ، فاننا لا ينبغي أن نففل الى جانبها أقواها أثراً وهو دور الإرادة العاملة النشطة خلال جميع الظروف المحيطة بها ، وعن طريقها ، والتى قد تؤثر فيها كما قد

تتأثر بها ، وهى لا تخرج فى نهاية التحليل عن كونها ناموساً حياً يقطا من نواميس الطبيعة الحية اليقظة فى تطوير مدارك الانسان ومشاعره الى الامام فى ركب لا يتوقف ..

ولا نريد ان نقول ان الطبيعة وهبت الانسان هذه الارادة الحرة ، فان هذا التعبير غير دقيق ، بل غير صحيح بالمرّة ، وانما ادق منه واصح ان يقال ان نواميس الحياة دفعت الانسان دفعا الى ان ينتزع جل عناصر حريته وارادته انتزاعاً تدريجياً بطيئاً من بين مخالب هذا المارد الجبار الذى جمع بنفس المقدار بين تقضى القسوة والرحمة ، والذى يدعى الطبيعة فى صراعة القاسى الأزلى معها . والذى ما كان ينشب بدوره لو لم تكن فى فطرة الانسان حرية عاقلة ، نشطة نامية على الدوام ، شاعرة بوجودها ، وبأن من حقها ان تنمو وان تحصل تدريجياً على المزيد من الامان والاستقرار ، ومن النماء والازدهار .

عن مصدر الارادة

ثم انظره وهو يقول « ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن اشباهه ونظائره ، بل كل ما يدل عليه أنك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ... » ولئن بقى هذا الشيء غامضاً أبداً الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله . فما جدوى مثل هذه المعانى هنا ؟ والحديث هنا عن حرية الاختيار التى لا يصح البتة ان تنسب الى أى مصدر خارج عن الانسان ، بل هى فى الصميم من تكوينه الفطرى ، هذا الصميم الذى تكفى شهادة الوجدان فى الوصول اليه ، حتى وان عجزت عن الوصول الى جميع القوانين العامة التى تتحكم فى هذه الارادة . ثم هل قياس الانسان على الحجر وعلى قطرة الماء يصح ان يقال فيه انه يمثل طريقة « اخذ الشيء بأمثاله » ؟ !

من كل ذلك يبين ان صاحب هذا التحليل الخاطيء كان متأثراً الى آخر مدى بالنظرة المادية الى الانسان التى كانت سائدة الى اواخر القرن التاسع عشر ، فى بعض المذاهب الوضعية التى كانت ترجع الظواهر السيكولوجية الى مصادر متصلة بوظائف الاعضاء ، وترجع هذه الاخيرة الى قوانين كيميائية وميكانيكية يمكن التعبير عنها بمعادلات رياضية وبدوال جبرية .

على امثال هذه المذاهب اقيمت حجج الجبريين . ولكن الدكتور هيكلم مع ذلك لم يكن منطقياً معها حتى النهاية ، فراح فى بعض اجزاء من تحليله يسلم بان « للانسان ارادة نسبية نميز بها اعمالنا اليومية وتجعلنا

مستولين امام إبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال ، وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مؤاخذه غيرنا ، وفي مؤاخذه أنفسنا . أى أن ارادتنا ليست حرة في أن تريد .

كما راح يقول « وظاهر من ذلك أن الإرادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة ... » . ومن قال أن الإرادة تعمل بذاتها مجردة ؟ ! أو أنها حرة في أن تريد ؟ ! وهل إذا قلنا بذلك يكون من حقنا أن ندفع الشبوط حتى نهايته في انكار دور الإرادة فنصل الى الجبرية المطلقة على غير أساس من المنطق ؟ !

ثم كيف يمكن - مع التسليم بأن لنا ارادة نسبية نميز بها اعمالنا اليومية - أن نقول أن الانسان مسير بعوامل تجعله كالحجر ، أو كقطرة الماء في المحيطات الواسعة ؟ ثم هل حياتنا في النهاية شيء آخر سوى مجموع اعمالنا اليومية التي نميزها عن طريق هذه الإرادة « والتي تجعلنا مسئولين عما يصدر منا من الأعمال » على حد قوله ؟ !

بل كيف يمكن أن تكون ارادتنا معدومة ولكن نسلم - في نفس الوقت - بأن العوامل المحيطة بها مثل الوسط الزماني والمكاني ، وحكم العادة والمصادفة « قد تتأثر بأعمالنا ، وتنتقل الى الجيل الذي بعدنا محملة بماضي الانسانية الطويلة » ؟ !

ثم ان صيغة هذه « الإرادة النسبية » هي اقرب الصيغ التي تستخدم في التعبير عن التوفيق بين الجبرية والحرية ، وهي التي دفعت جانباً ملحوظاً من الفلاسفة على الالتقاء عند القول بأن الانسان كائن عاقل مفكر ، مسير ومخير في وقت واحد .

النواميس الطبيعية لا تنفي الإرادة

ثم ان هذا التحليل قد تضمن حججاً كثيرة خيل الى صاحبها أنها تنفي حرية الإرادة ، مع أنها لا تمت الى هذا النفي بأية صلة ، بل يصح أن تنصرف - فحسب - الى اثبات وجود نواميس طبيعية كثيرة تهيمن على سير الحياة ، ومن ذلك مثلاً قوله : « ان الاختيار مقيد بقيود كثيرة : منها الوسط الزماني والوسط المكاني ، ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض ، والقوة أو الضعف التي عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... وكون الرجل ابن شخص معين ، وفي زمن معين ، وفي أمة معينة ، أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بيّن واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة ... » .

فمثل هذه المعانى التى تكررت فى تحليله ان كانت تشير الى اى امر له قيمته فهو الى وجود نواميس طبيعية تهيمن على سير الحياة ، بما فى ذلك ميلاد الانسان من شخص معين ، وفى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى امة معينة ... وليس هناك ما يمنع مطلقاً من أن تكون حرية الاختيار ناموساً طبيعياً من بين هذه النواميس الطبيعية ، وان يكون لها بالتالى دور ما فى تخطيط طريق الانسان فى الأبدية ، وبالتالى فى تحديد اخطر عناصر علاقته بالكون بما فى ذلك انتماؤه الى مكان معين ، وزمن معين ، وامة معينة ، واسرة معينة ...

وينطبق هذا الاعتراض أيضاً على قوله « فارادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات الخارجية تمر بأجهزتنا وتحركنا ، وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تآثر الأجهزة والتيارات التى تحركنا بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها ... » . فهذه كلها معانٍ لا ينازع اى انسان فى صحتها ، وان كان له أن ينازع فى مدى صلاحيتها فى نفى دور الارادة . فهى قد تصلح فحسب لاثبات دور شتى النواميس الطبيعية فى توجيه دفة الأحداث ولو عن بعد ... ولماذا لا تكون الارادة الحرة ناموساً من بينها تسهم فى توجيهها ولو عن قرب ؟ !

ولقد تعرضت فى الباب السابق لامر وجود هذه النواميس الطبيعية (١) ، ولابراز خطورة دورها ، ولكن النقطة الجوهرية فيها قد تجاهلها الكاتب وهى هل هذه النواميس تحكم الحياة المادية فحسب ، أم يمكن أن تحكم بنفس المقدار الحياة الروحية والخلقية أيضاً ، ما دام لا يمكن الفصل بين هذه وتلك ؟ وهل اذا سلمنا بوجود نواميس طبيعية تحكم الحياة الروحية والخلقية يتبقى ادنى شك بعد ذلك فى حرية الاختيار عند الانسان كحقيقة خلقية وضعية ؟ ! . لقد تحاشى صاحب الراى - عن عمد أو سهو - بحث هذه النقطة الجوهرية التى تمثل مقطع النزاع - فيما يبدو لنا - فى موضوع هذا النقاش بين دعاة الحرية ودعاة الجبرية .

وهذا الذى قررته عن التصور الخاطيء من أن وجود نواميس طبيعية مطلقة قد يتعارض مع الحرية ينطبق بنفس المقدار عن التصور الخاطى لدور السببية . فلقد تصور كثير من المفكرين أن هذه السببية التى تربط حتماً بين الأفعال ونتائجها من شأنها أن تسند دعوى القدرية المطلقة او التلقائية الآلية للانسان .

ولقد تعرضت للكلام في السببية في مقام سابق (١) كبدئية مقررة لكنها لا تصلح لنفى حرية الاختيار بدورها ... اذ ما الذى يمنع من أن تكون هذه الحرية نتيجة لسلوك ارادى في اتجاه معين - سلوك قديم وربما عريق في القدم - وفي نفس الوقت سبباً صحيحاً للحرية في حالتها الراحنة بما قد يتمخض عنها من نتائج مستقبلية قد لا تقف في تعددها عند حد . بل قد ترسم للذات الانسانية خط تطورها في الاتجاه الصحيح او الخاطئ ، أى في اتجاه الخير أو الشر بحسب مدى اتساقها مع التواميس الخلقية الطبيعية للحياة ؟ !

والظاهر أن الأستاذ صاحب هذا التحليل عندما شعر أن اثبات وجود التواميس الطبيعية - ومنها ناموس السببية - أمر لا يسعفه في نفى حرية الارادة ، وأن هذا النفى قد أثلت منه برمته ، ذهب بهون من شأن هذه الحرية على قدر طاقته ، ومن ثم راح مرة يقول أن « الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسيط الزمانى والمكانى ... وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها .. » وهو ما يتضمن بذاته التسليم الصريح بوجود الارادة وأن كانت مقيدة .

ومرة ثانية راح يقول « وإذا كان ذلك شأن الجيل الواحد فإن الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصرة ، وملايين الملايين من ارادات الاجيال الماضية » . وهذا مقتضاه بالضرورة أن هذه الارادات المتعددة لها وجود صحيح بالتالى ، فلماذا تتلاشى اذا ارادة الفرد منا في وسط هذا الخضم الهائل من ارادات الآخرين ؟ ! وإذا كانت ارادات الآخرين تصلح سبباً صحيحاً فلم لا تكون ارادة الفرد الواحد سبباً صحيحاً بحسب هذا المنطق نفسه ؟ !

ومثل هذه الأقوال التى تثبت الارادة الانسانية ولو في ادنى صورها نقابلها كثيراً في هذا التحليل الذى لم ينجح في نفيها في النهاية بقدر ما نجح في اثبات توافرها على وجه من الوجوه - مهما كانت مقيدة بظروف الزمان والمكان ، والميلاد ، والبيئة ، والنشأة .

الارادة - الألم - الشر

بل يكفى لاثبات توافر هذه الارادة الحرة ، ولو على وجه من الوجوه ، أن نتأمل في موقف بعض غلاة المتدينين في القرون الوسطى ، بل وإلى القرن التاسع عشر عندما كان هذا البعض يتصور أن من الخطأ الفادح أن نمنع الألم ، وأن من الكفر البين أن يستخدم الأطباء التخدير

(١) راجع ما سبق في ص ١٠٥ - ١٢٨ .

في الجراحة . وذلك لأن التخدير يتضمن معنى مقاومة ارادة الله التي شئت أن تجعل لكل انسان نصيباً محتوماً من نعمة الألم ينفعه في التكفير عن خطاياه ، وفي تمهيد طريقه نحو الله ! ..

ومثل هذا التصور صدر أيضاً من بعض غلاة المتدينين عندما بدأت السلطات في تطبيق نظام « الحجر الصحي » لداء انتشار بعض الأوبئة فقد قالوا : وهل من الايمان في شيء ، أو هل في الامكان أن نمطل ارادة الله اذا قسم لنا البلاء ، أو الفناء ، أو الوباء ؟ !

ان مثل هذا القول أو ذاك يسخر منه الآن المؤمن الأمي ، وما كان ليسخر حتى المفكر أو الفيلسوف لو أن الايمان بالقدرية المطلقة كان هو الأمر الصحيح الثابت . بل ان مثل هذا القول كان يصبح هو المنطق الحاسم الوحيد للايمان ... فهل يشعر متدين العصر الحاضر بأى قدر من الحسم فيه أو من الصواب ؟ وهل يمكن لمثله أن يحقق أى خير للانسانية في نضالها المشروع لداء الأخطار ، ولدفع عوامل الألم ، والاختناق ، والهوان ، والحرمان ، وكلها قد تفصلنا عن الله تعالى بدلاً من ان تصلنا برحمته وبمحبتة .

ان الارادة التي تزيج الألم جانباً أو تحاول ازاحته ، والتي تخفف ويلات الانسان أو تحاول تخفيفها عندما يحسن الانسان استخدامها هي نفس الارادة التي تسبب الألم وتجلب الويلات عندما يسئ استخدامها . أو حتى عندما يكابر فيها ، أو عندما يتخلى عنها مستسلماً لهذا الايمان بالقدرية المطلقة المستند الى « الحقائق الوضعية » كما يراها كاتبنا . هذه الحقائق التي لا تمنع حتى المعجماوات من أن تناضل لدفع آلامها وويلاتها ، لا يمنعها من ذلك ايمان بقدر محتوم ، ولا خوف من عصيان ممنوع .

واذا كانت الأخطار التي تحيط بالانسان تمثل تعبيرات ايجابية مادية عن نوااميس طبيعية تهيمن على سير الأحداث وعلى تسلسلها ، فان ارادة الانسان تمثل بدورها ناموساً ايجابياً من هذه النوااميس لدفع نفس هذه الأخطار ومحاولة اتقاء شرها .

ولا ينفي وجودها أن نفشل في اتقانها ، ولا يثبت وجودها أن ننجح فيه ، لأن كل المطلوب هو توجيه الارادة الى هدف أخلاقي معين ، وبذل اقصى الفطنة والجهد في هذا التوجيه بصرف النظر عن النتائج . وسمو الانسان ومجده لا يتحققان بالوصول الى هدف أخلاقي بقدر ما يتحققان

في غالب الاحيان بالجهد المبذول للوصول اليه اذا احسن النضال الشريف
محاولة الوصول. وأنبل ما في الوجود هو محاولة تخفيف ألم انسان أيا كان
نوعه أو دفع خطر عنه مهما كان واهياً .

* * *

ثم ان التسليم بالقدرية المطلقة يدع مشكلة الشر - وهو أعدى
أعداء السعادة - بلا حل . فاذا كنا لا نملك وسيلة لدفع الشر فمعنى هذا
ان الله امان يكون شريراً بدوره ، واما ان يكون خيراً لكن عاجزاً عن دفع هذا
الشر . والتسليم بأن الله شرير أو عاجز عن دفع الشر انكار صريح
لصفتين مميزتين لكل ايمان نقي به وهما الخير المطلق ، والقدرية الكاملة .

اما القول بأن الشر هو انتفاء الخير في نوازعنا وفي ضمائرنا ، وانه
في النهاية مجرد استخدام سيء لحريتنا في الاختيار ، فمعناه ان الله خير
وقادر ، ولكننا مسئولون وحدنا عن سوء استخدام الحرية التي وهبنا الله
اياها . وهذا الاستخدام السيء هو بعينه السلوك السيء المسئول عن آلامنا
وشقائنا بحكم الارتباط الطبيعي بين الأفعال ونتائجها . بالأدق بين ارادتنا
عندما تخرق نوااميس الحق والفضيلة ، وبين الألم المحتوم عندما ينزل بنا .
وهكذا نجد ان مشكلة الشر والألم تكاد تحل نفسها بنفسها في ضوء الاقتناع
بحرية الإرادة الانسانية ، حين ينتفى كل حل ، وكل أمل في أي حل ،
عند القول بالقدرية المطلقة .

وهكذا نجد أنفسنا عند التسليم بتوافر ولو قدر يسير من حرية
الإرادة في تصرفاتنا السابقة أو الحالية غير مطالبين بأن نحاكم الله عن
شرور الأرض أو السماء ، وشاعرين تماماً بمغزى ما عناه الفيلسوف كمنط
عندما قال « ان الله المتعالى المقدس لا يمكن ان يمثل امام محكمة العقل
الانسانى ليدان أو لتبرا ساحته » . ولعله تكفينا عندئذ عبارة معروفة
للشاعر شيللر Schiller عندما قال ان « تاريخ العالم هو محكمة العالم
القضائية » فيقدم الينا مبدأ مقبولا لتبرير كل حدث تاريخى بخيره ،
وبشره ، تبريراً يكاد يغنينا عن أى تبرير آخر .

* * *

ثم ان ارادتنا اذ تعمل خلال نوااميس الحياة أو عن طريقها لأنها تمثل
بذاتها جانباً واحداً من هذه النوااميس لا يتأتى للايمان أن ينكر وجودها
كمبدأ الا اذا تأتى له أن ينكر أولاً قدرة الانسان على أن يوجد ، وأن يعقل ،
وأن يشعر ، وأن يعمل ، وأن يحقق ولو هدفاً واحداً من بين أهدافه التي
لا تحصى . والتي قد يرتفع بعضها في النبل الى أسمى الدرجات ، وينزل
أقلها في الضعة الى احط الدرجات . لكنه في النهاية يستخدم ارادته

(م ١٥ - في التفسير والتخير)

العاجزة المحدودة لتحقيق بعضها أو لمحاولة التحقيق ، وهذه المحاولة وحدها تثبت الإرادة ولا تنفيها .

الإرادة - الشجاعة - العزاء

ولا يذهبن بك الظن أبداً الى أن الايمان بالقدرية المطلقة يمنح صاحبه شجاعة واقداماً كما يتصور البعض خطأ ، لأنه - كما يقولون - يكون واثقاً بأن كل أمر مخطط ومقدر مقدماً . ولكن هذه الثقة قد تكون بنفس المقدار مصدراً رهيباً للتخاذل وللتواكل وللإستسلام لكل الشرور ، وللأخطاء النفسية الباغية . ما دامت هذه هي في تقديره إرادة الله التي تعمل في الخير والشر ، وفي السراء والضراء على السواء .

ولا يذهبن بك الظن أيضاً الى أن الايمان بالقدرية المطلقة كثيراً ما يمنح صاحبه العزاء في الأحزان والملمات . انه عزاء محض زائف . انما العزاء الصحيح يجيء عندما نشعر أننا قد بذلنا غاية ما في وسعنا لدفع المرض أو الموت أو الفشل ... فلم ننجح في درئه لأسباب خارجة عن إرادتنا . هنا فقط يرتاح الضمير الانساني ويهدأ بالاً لأنه أطاع تمام الطاعة الناموس الخلقى .

أما عند التقصير أو الإهمال فلن يكون الايمان بحكم القدر مصدراً لأي عزاء ، ومن باب أولى عند السلوك الآثم المتعمد ، اذا ما استيقظ الضمير بعد رقاد طويل أو قصير ... والا فهل من حق القاتل المتعمد أن ينام هادئاً لانه يظن أنه قد بدور له لم يكن سوى أداة مسيرة تسييراً لاتمام مخطط مقدر لم يملك له دفعاً ولا منعاً ؟ !

ولا يذهبن بك الظن أيضاً الى أن الايمان بأننا نملك قدراً أو آخر من حرية الاختيار من شأنه « أن ينزل العناية من عرشها » كما قال أعداء نيوتن عندما قال أن ناموس الجاذبية هي الذي يمسك الأكوان والكواكب في الفضاء . الا فليطمئن الانسان الى أنه لا شيء ينزل « العناية » من عرشها الا الذعر ، والا المكابرة في الحقائق ، والا جهل الإستسلام لبغى الألم والعدوان . والا انكار الناموس الخلقى الذي قال فيه الفيلسوف كمنط بحق « شيئان لا يفتآن يبعثان في النفس الإعجاب والروعة : السماء المرصعة بالنجوم من فوق ، والناموس الخلقى في باطنى » .

واذا كان ناموس الجاذبية لا ينزل العناية من عرشها عندما يمسك بالسماء المرصعة بالنجوم من فوقنا ، فان الناموس الخلقى أيضاً لا ينزل هذه العناية من عرشها عندما يتلألأ في ضمير الانسان ، بل ان انكار هذا

الناموس الخلقى عن طريق التسليم بالقدرية المطلقة ينزل العناية الى مستوى الحاكم المستبد والطاغية الرهيب الذى لا يعرف فى احكامه عدلاً ولا منطقاً ، الا عدل « المشيئة » ومنطقها ...

فهل هذا هو الايمان بالله فى أسى صوره ؟ وهل هذا هو الايمان النقى بمصدر كل عدل سرمدى وكل منطق سوى ؟ الا ان هذا الناموس الخلقى يدعونا أيضاً للايمان بأننا نملك لأنفسنا الكثير ، كما يدعونا للايمان بالعقل الأعظم ، بارئنا وبارىء كل ناموس للمادة ، فى أرجاء هذا الأفق العجيب غير المتناهى ، وكل ناموس للروح فى أرجاء هذا الضمير العجيب الضيق الأفق البليد الاحساس !

وهذا الضمير هو الذى يمنحنا كل القلق أو كل الاطمئنان ، وكل الخوف أو كل الأمان ، وكل الشك أو كل الايمان . واذا لم نسب حاجات هذا الضمير الى موقفه من « الناموس الخلقى الذى يباطنه » تعلم ان نسبه الى أى مصدر آخر من نواميس المادة المعروفة ... فهل يدعونا ذلك الى أن نهرب من حكم الضمير ، ومن موقفه من الناموس الخلقى الى حكم أى قدر أسمى يسير على مصادفات هوجاء لا منطق لها ، ولا اخلاق فيها ؟

وهل ندع الضمير الضيق الأفق ، البليد الاحساس ، فى غفوته وبلادته لأنه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ، ولا يحقق لصاحبه خيراً ولا شراً ؟ ! ألا ان هذا هو البديل الوحيد للتسليم بأن للانسان قدراً ما - اياً كان مداه - من ارادة الفكر ، والقول ، والحركة .

وفى الباب المقبل الذى أفردناه « للتوفيق بين التسير والتخير » ما يتضمن بذاته امتداداً لمناقشة وجهة نظر الجبرية المطلقة ، وبوجه خاص من ناحية التوفيق بين دور الارادة الحرة من جانب وبين دور السببية وسائر النواميس الطبيعية ومنها النواميس الخلقية التى تقف وراء سير الأحداث ، حتى وان بدت فى كثير من الأحيان ظالمة غير خلقية ، او غامضة غير مفهومة ، فالى الباب المقبل .

الباب السابع

فى التوفيق بين التسيير والتخير

تمهيد وتبويب

عالجت فيما سبق بعض الاتجاهات القائلة بالتسيير ، كما عالجت بعض الاتجاهات القائلة بحرية الإرادة اثناء معالجة موضوعات الفصول الأربعة السابقة . وقد تعمدت فيها أن أتاحتى - على قدر الامكان - الدخول فى مناهات ميتافيزيقية أو تيولوجية حتى لا يضل البحث طريقه فيها وتبدأ المشكلة من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر .

كما تعمدت أن أتاحتى بعض الزوايا العلمية المادية ، مثل الكلام فى المادة والطاقة ، ونشاط الجزيء والذرة ، وحركات الأفلاك والكواكب . وذلك لاعتقادى أنها ليست ذات صلة حقيقية بمشكلة التسيير والتخير ، وأنها لن تساعد بدورها على الوصول الى أى تقدم يذكر فيها ، لأن هذه المشكلة فى جوهرها مشكلة روحية أو ان شئت عقلية متصلة بعلاقة الذات بنواميس للكون مغايرة تماماً لنواميس المادة ، والطاقة المادية ، بالإضافة الى علاقة الذات بنفسها وبخلجات وجدانها أيضاً . فالاستشهاد بنواميس المادة والطاقة وما إليها استشهاد عقيم لا يصلح فى المقام الحالى للاثبات ولا للنفى .

ومع الحرص على التزام نفس الأسلوب يحسن أن أعالج فى الباب الحالى موضوع « التوفيق بين التسيير والتخير » من نفس الزوايا العامة التى سيطرت على سائر جوانب البحث ، والتى تريد أن تتجنب الكثير من المناهات الجدلية التى كثيراً ما يكون فيها من عبقرية أكثر مما فيها من صدق ، أو من تعلق « بالحرف » أكثر مما فيها من رغبة جادة فى الارتباط بحقائق الأمور .

وهذا التوفيق المأمول بين التسيير والتخير يبعى أن يستمد عناصره الأولى من الاقتناع بصحة النواميس الروحية التى تهيم على الكون كله ، والتى لها صداها اللاموس فى حقائق الحياة الوضعية ، والتى بغيرها يصبح نظام الكون كله عملاً غير خلقى ، وفى نفس الوقت لا ضابط له ولا منطق ، كما ينبى أن يستمد بعض عناصره من دراسة موقف الإرادة الإنسانية - ومن ورائها العقل - كحقيقتين وضعيتين من هذه النواميس الروحية .

هذا وقد تعرضت في الباب الرابع لموقف عدد من أبرز الفلاسفة القدامى والمحدثين من الإرادة الحرة والعقل المفكر . ولا ريب أن فكرة التوفيق بين الإرادة الحرة - ومن ورائها العقل المفكر - كانت ماثلة تماما في أذهان أولئك الفلاسفة عند تأكيدهم توافر حرية الإرادة ، فلم يدر بخلد أى منهم أن النواميس الطبيعية التى تهيمن على الظواهر المتنوعة للحياة تنفى - مهما كانت فى قوتها واضطرابها - دور الإرادة الحرة ، ولا العقل المفكر ، بوصفهما ناموسين طبيعيين من أخطر هذه النواميس التى لا تحصى .

ومع ذلك فقد أوردت من أقوالهم وآرائهم هناك هذا الجانب الذى كان - وحده - محل عنايتى فيه ، وهو إثبات توافر الإرادة الحرة - ومن ورائها العقل المفكر - بأدلة فلسفية لها قيمتها البالغة ومنطقها الواضح ، المرتبط أوثق ارتباط بالحقائق الوجودية للحياة .

أما الباب الحالى فسأقصره على معالجة الاتجاهات الفلسفية التى - مع تسليحها بتوافر الإرادة الحرة للإنسان - ظهرت فيها واضحة إلى مدى أو إلى آخر رغبة إبراز التوفيق بين دور التسيير المستمد من النواميس الطبيعية للحياة وبين التخيير المستمد من دور الإرادة الحرة للإنسان اللازمة للإسكاف بزماف نفسه ، وبالتالى لتوجيه دفة الأحداث على نحو معين أو آخر .

وبعد أن استعرض جانباف من أهم هذه الاتجاهات التوفيقية لافى بعض فلاسفة الغرب والشرق ، أرى أن أعالج الجانباف التى تستحق فى تقديرى جذب الاهتمام أكثر من غيرها عند محاولة التوفيق بين بديهياف وضعياف قد تبدوان متعارضياف فيما يبدو ، وهما - من جانب - دور هذه النواميس الطبيعية التى تتمثل فيها أقوى أساساف الجبرية ، ومن - جانب آخر - دور الإرادة العاقلة التى تتمثل فيها أقوى أساساف الحرية .

وغنى عن البيان أن النواميس الطبيعية تنطوى على كافة النواميس الخلقية التى عرضت لها فى الباب الثانى ، كما يدخل فيها ويرتبط بها ناموس السببية أى ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما ، وهو ما عرضت له فى الباب الثالث . أما فى الباب الحالى فسأعرض - بترتيب تاريخى - لبعض محاولات التوفيق عند طائفة من فلاسفة الغرب ، ثم عند طائفة من فلاسفة الإسلام ، وبعدئذ يتعين أن أعرض لأهم عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير كما ينبغى أن تستمد من الحقائق الوجودية للحياة . وعلى ذلك ينبغى أن يكون توزيع موضوعات الباب الحالى على ثلاثة فصول كالآتى :

الفصل الأول - التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة الغرب .

الفصل الثانى - التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الاسلام .

الفصل الثالث - فى بعض عناصر التوفيق ، مستمدة من بعض الحقائق الوضعية للحياة .

الفصل الأول

**التوفيق بين التسيير والتخير
عند بعض فلاسفة الغرب**

لقد تعددت محاولات التوفيق بين التسيير والتخير لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث فى أوروبا ، واتخذت هذه المحاولات صيغا شتى يضيق المقام عن التعرض لها كلها أو جلها ، لكنه لا ينبغي ان يضيق عن التعرض لبعضها . وقد اخترت هنا بعض صيغ التوفيق عند أربعة من كبار فلاسفة الغرب ، من ذوى الاتجاهات الروحية الواضحة التى تسلم بالنواميس الخلقية الطبيعية ، وبحرية الإرادة ، وبالخلود ، وفى النهاية بالمصير الروحى الخلقى للإنسان ، وذلك كله يلتئم مع الاتجاهات التى اقتنعنا فى النهاية بصحتها - فى الجملة - وبصرف النظر عن التفصيلات التى قد لاحتاج إليها فى هذا المقام .

وهؤلاء الفلاسفة الأربعة بترتيبهم الزمنى هم : القديس أوغسطين ، ثم القديس توما الاكوينى ، ثم مالبرانش ، ثم كنت ، وسنعالج فى مباحث أربعة متتابعة موقف كل منهم من التوفيق بين التسيير والتخير .

المبحث الأول

**موقف القديس أوغسطين
من التوفيق بين التسيير والتخير**

يرى القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) « أن الشر نوعان خلقى وطبيعى ، وفى الحالين لا ينسب الى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير . وما دام الشر عدما ، فليس البحث عن علته بحث عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص الا فى المخلوق . فالشر الخلقى أو الخطيئة سوء استعمال الحرية بنبد الخير الدائم والاقبال على خير زائل . فهو عدم النظام فى الإرادة ... وان سال سائل كيف أعطانا الله حرية تخطيء ، او ليس هو المسئول عن الشرور ؟

أجبنا أن الإرادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار ، وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون ، فهذا أيضا لا يوجد الشر خارج الخير . انه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا ، وأن نراعى إرادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما في فعل الخالق . فكيف يمكن أن يحرمنا الله إياها ؟ » .

كما يقرر أيضا : « إذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لا ترضى نزوعنا الطبيعي الى السعادة ، فهل هذا النزوع عبث ؟ كلا ان في الطبيعة نظاما وغائية يجد العقل من الضروري الاقرار بها كقانون كلى . فالنزوع الطبيعي الذي لا ينتهى الى غايته تناقض صريح ، وشئ غير معقول ، فلا يبقى الا أن نقر بوجود أعلى كامل سرمدى هو الخير الأعظم ، وهو سعادتنا الكاملة الدائمة . فكما أن حياة الجسد هي النفس ، فكذلك حياة النفس هي الله ، ونحن حين ننزع الى الخير الكامل أو السعادة ننزع في الحقيقة الى الله نزوعا طبيعيا تلقائيا .

ومهما نفعل فنحن نفعل ما يريد الله ، فعلينا أن نطابق بين إرادتنا والإرادة الإلهية ، وأن نحول القضية المعربة عن الواقع الى قضية معربة عن الواجب ، فان فلسفة اخلاقية لا تتصور بدون الزام وبدون جزاء ، فقد نرى بوضوح أين توجد السعادة الحققة ، ثم نريد ونختار سعادة أخرى ، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند ، فإذا كان الله قد وضع نظاما معينا فينا وفي سائر الأشياء فانما وضعه لكي يحترم كما قدمنا (١) » .

المبحث الثاني

موقف القديس توما الأكويني من التوفيق بين التسيير والتخيير

يعتبر القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) من أبرز فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ، وقد أحدثت فلسفته تأثيرا عميقا في عدد مذكور من الفلاسفة الذين لحقوه . وقد قرأ للفيلسوف العربى ابن رشد وتعمق فيه ، وتأثر به أيضا ، وإن كان قد دخل في صراع مع الرشديين كما دخل في نفس الصراع مع الأوغسطينيين (٢) الذين كانوا يقولون ان أزلية العالم

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٥

ص ٤٨ - ٥٢ .

(٢) هم أتباع القديس أوغسطين الذى تحدثنا عنه آنفا .

مستحيلة قطعاً ، وكان هو يقول مع ابن ميمون والبرت الأكبر بإمكانها عقلاً . وهو يعد - كالفيلسوف العربى ابن رشد - من أفضل شراح أرسطو الفيلسوف الاغريقى العظيم .

وفى شأن التسيير والتخيير يتساءل القديس توما : « هل تقتضى الحرية ان يصدر فعل الارادة عنها أصلاً ؟ لقد قيل هذا ولكنه غير صحيح ، فان الله المحرك الاول الذى يحرك كل قوة الى فعلها ، فانه يحرك الارادة بأمراته اياها باطنا ، وليس هذا التحريك قسراً ، لان المقسور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص ، والله يحرك الارادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها ، لذلك لا يرتفع الثواب او العقاب ، وانما كان يلزم الارتفاع لو كانت الارادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها .

أجل ان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل : لكن ليس ضرورياً للاختيار ان يكون المختار هو العلة الاولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر ان يكون علته الاولى ، فانه ، كما ان بتحريكه العلة الطبيعية لا يزيل كون افعالها طبيعية : كذلك بتحريكه العلة الارادية لا يزيل كون افعالها ارادية ، فانه انما يفعل فى كل شيء بحسب طبيعة الشيء » (١) .

وقد ذهب القديس توما ايضا الى « ان الشيء الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . ذلك لان الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فان ثمة شيئاً لابد ان تريده بالضرورة ، ولا يمكن لها الا تريده ، وذلك هو الخير المطلق *le bien absolu* الذى من شأنه ان يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى هذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فان شيئاً لا يمكن أن يلزم الارادة أو ان يحملها على العمل بالضرورة .

ومعنى هذا بعبارة أخرى انه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل انما هى السعادة القصوى ، فان الارادة حرة بالقياس الى كل شيء آخر ، اعنى بالنسبة الى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما ان هذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً فى عالم ناقص مليء بالشقاء والشور ، فان الارادة اذن حرة بصفة عامة ، وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية هنا من وجود الضرورة هناك .

ولكن ما هو موقف الارادة الانسانية بالنسبة الى تلك الخيرات

(١) المرجع السابق ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما الى الإرادة الانسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد او اللاتمين *liberté d'indétermination* فيقول ان الإرادة تجد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر الى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه الا ما فيه من جانب شر فتثور عليه .

وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك انما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي . فالفعل الحر عنده هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معا ، لان كل تصميم ارادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي *la maîtrise de la volonté* *sur jugement pratique* او بعبارة أصح تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الى القول بأن حريتنا تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا « (١) » .

المبحث الثالث

موقف مالبرانش

من التوفيق بين التسيير والتخير

من أحسن الفلاسفة المؤمنين بالمصير الخلقى للانسان نقولا مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥ م) وقد تتلمذ على فلسفة القديس أوغسطين ، ثم على فلسفة ديكارت . وقد أعجب بهذا الأخير إعجابا خاصا ، خصوصا بمنهجه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها .

وهو يعرف الإرادة بأنها « محبة الخير على العموم » ، ويلاحظ أننا لا نحب شيئا الا أن يكون خيرا حقا ، أو يبدو كذلك . ويقول ان هذه المحبة يطبعها الله فينا ، وانها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص . فالإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم . وإذا ما جاء الى النظر في حرية الإرادة أثبت الحرية بشهادة الوجدان ، وبما قال من أن موضوع الإرادة الخير على العموم ، اذ متى كان الحال هكذا كان في استطاعة الانسان أن يمتنع من محبة أى خير جزئى لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وارضاء ارادته كل الرضا .

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية من ١٦٠ ، ١٦١

وهو يحيل القارىء الى :

Laporte : La Liberté et L'attention Selon Saint Thomas.

La Revue de Métaphysique et de Morale 1934 p. 21.

نم يضطر الى القول بأن الاختيار فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل عن الفاعلية من حيث أن الفاعلية لله وحده ، والله هو الذى يحقق ارادات الانسان : بل ان الله هو الذى يصور لنا فكرة الخير الجيد ويدفعنا نحوه . فلا يبقى للنفس فعل . ومهما نقل ان الاختيار فصل صوري : فالمذهب ينفى كل فعل عن المخلوق . واذا سألنا : كيف نعزو الخطيئة الى الله ؟ أجاب مالبرانش بأن « الخاطئ لا يصنع شيئا من حيث أن الشر عدم ، وانما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئى ، ولا يتبع الله . أو ليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل ؟ » .

كما يقول أيضا « العقل صوت الله فينا ، ومن لا يصفى اليه يقع في الخطأ والخطيئة ، ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلى الموجود فينا كجزء لا شخسى الهى يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان . هذا الاختلاف هو السبب في اختلاف الأخلاق ، أما اذا عاد الناس الى العقل الخالص ، فانهم يبتدون الى نفس القواعد الأخلاقية . وفي كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت ، لكن المذهب في جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت (١) » .

كما يذهب مالبرانش أيضا الى أن الله هو وحده العلة الحقيقية « وأن هذه العلة لا يمكن أن تهبط قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الاله لا يستطيع أن يخلق آلهة ، وتبعا لذلك فهو يقرر أننا لسنا مطلقا عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » Causes occasionnelles

والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف الى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن ننزع بالضرورة الى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية عنده هى امكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ، وهذا فى الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ، وأعلى صورة من صور الاسترقاق ... (٢) » .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ١٠٢٤١٠٣ .

(٢) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور ذكريا ابراهيم طبعة ثانية من ١٦٢ .

المبحث الرابع

موقف كُنت

من التوفيق بين التسيير والتخير

من أكثر الفلاسفة توفيقا في محاولات التوفيق بين التسيير والتخير عمانوئيل كُنت وهو يرى أن التناقض بين الحرية والحتمية قد يمكن حله بالرجوع الى تفرقه المشهورة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان ، وبين الحقائق التي هي خارجة على الزمان والمكان : « فالحياة الانسانية في نظره مزدوجة ، لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة .

ولكن يجب أن يلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطنى ، أى عن « ذاتنا » الحقيقية . وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ، ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطا ضروريا بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر » (١) .

وكُنت لا يتحقق من وجود حرية الإرادة التى ينسبها الى ذواتنا عن طريق التجربة السيكولوجية ، ولا عن طريق البرهان المنطقى ، بل عن طريق الشعور بالواجب : فالواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بعض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون (٢) ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمنية محسوسة لما كان فى وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وعما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية فقط ، دون أن يكون فى وسعنا أبى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك .

(١) من المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٩ .

Kant : Fondements de la Métaphysique des Moeurs Trad. (٢)

Fr. (Barni) p. 100.

ومهما حاول الناس أن يبرروا أماننا حدثا بسيئا قد وقع بقولهم مثلا أن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حدوثه ، أو بقولهم أن شيئا ما بعينه كان لابد أن يفضى حتما الى وقوع هذا الحدث السيئ ، وليكن مثلا كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة الى التجربة أو الى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغي أن تحدث بل هي لا يجب مطلقا أن تكون .

وهكذا نرى أن كنط قد حول انظارنا الى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا في مجال اخلاقي قوامه فكرة الواجب . أجل فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة اخلاقية ، وهذه وحدها هي حياتنا الحقيقية ، إذ أن ذاتنا الحقيقية إنما تتمثل في حياتنا الاخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينيا مباشرا مطلقا إنما هو الواجب . والواجب في نظره يتصف بأنه صوري محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأي شيء آخر (١) .

إن كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك ، وقد يحتمل النقاش لأنه شرطى hypothétique وأما الواجب فهو وحده الذي يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذي لا يقبل جدالا ولا نقاشا . إن الشر لا ينبغي أن يكون ، بنقض النظر عما إذا كان موجودا بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد في المستقبل . تلك هي صرخة العقل ، والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن هو جوهر ذاتنا المتعالية « (٢) .

الفصل الثاني

التوفيق بين التسيير والتخيير عند بعض فلاسفة الاسلام

انقسم ائمة المسلمين الى فريقين : فريق يؤمن بالتسيير المطلق ، وآخر يؤمن بالتخيير المطلق ، واستند كل فريق منهما الى آيات ونصوص كثيرة تؤيد وجهة نظره : وبلغ هذا الانقسام ذروته في الخلاف بين أهل الجبر والمعتزلة .

« أما الاولون فذهبوا الى أن الانسان لا حرية له على وجه الاطلاق ، وإن كل فعل من أفعاله ليس من كسبه ، بل هو مفروض عليه فرضا . أما

Kant : Critique de la Raison Pratique trad. fr. Par Picavet (1)
Alcan p.p. 51-52.

(٢) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٤١ .

المعتزلة فقالوا بحرية الانسان واستقلاله في القيام بأفعاله ، مما يجعله مسئولاً عنها واهلاً لأن يعاقب أو يثاب عليها . فهم يريدون إذن أن يرفعوا التناقض الذي يقع فيه أهل الجبر ، وهو أن يكون المرء مجبراً واهلاً للعقاب والثواب في الوقت نفسه . وبديهم أن رأى الجبرية رأى ضعف وتخاذل وتواكل ، وفيه اقرار بتكليف الانسان بما لا يطاق . ولو كان الأمر كذلك لفقدت القواعد الأخلاقية قيمتها ولوزع الثواب والعقاب بطريقة قائمة على التعسف . ولا يخفى رأى المعتزلة من الشطط والغلو لأنه يفضى لا محالة الى انكار تدخل الإرادة الإلهية (١) .

ويضيق المقام الحالي عن سرد حجج كل من الفريقين ، أو مناقشتها ، أو تتبع تاريخ الفكر الإسلامى من هذه الناحية فإن ذلك يبعد بنا حتماً عن نطاق دراستنا ذات الطابع الوضعى ، ويستقل بنا الى مناقشات تيولوجية قلنا فيها سبق أنها ليست من وسائلنا في محاولة الوصول الى الحقيقة . اما مما يفيد القارئ حتماً أن يعلم شيئاً عاماً عن بعض محاولات التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، لأنها تلتقى - بالأقل في نتائجها الكلية - مع بعض الحلول التى وصلت اليها الفلسفة الوضعية بوجه عام . وسنعرض فيما يلى لوقف عدد ممن حاولوا هذا التوفيق بصورة أو بأخرى مفردين لكل واحد منهم مبحثاً على حدة :

المبحث الأول

موقف بعض المعتزلة من التوفيق بين التسيير والتخير

المعتزلة اسم نشأ بمعناه الحرفى عندما اعتزل واصل بن عطاء استاذ الحسن البصرى لخلاف بينهما فى رأى لكنه « بات اسماً يطلق على نهج فكرى ذى طابع خاص مؤداه أن ينظر الى مسائل الدين بالعقل وما يتبعه حجة وإقامة برهان ، لا بمجرد الاستناد الى رواية عن القواعد التى وضعها السلف ، لكننا فى بحثنا عن معتزلة المرحلة التى نتحدث عنها - القرن التاسع الميلادى - من وقفة نقفها فى بغداد علماً أن كبار شيوخهم مقيمون فى البصرة ، ويكفى أن يكون من بينهم أبو الهذيل العلاف (٧٥٢ - ٨٤٩) الذى يلقب بأنه « شيخ المعتزلة » والذى يتبعه مذهب يحمل اسمه فيقال « الهديلية » وكذلك تلميذه ابراهيم بن سبا النظام (توفى نحو ٨٤٥ ميلادية أو قبل ذلك بقليل) .

(١) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طيبة ١٩٦٤

هذا هو شيخ المعتزلة ينفرد وحده بعشر قواعد - كما يقول صاحب « الملل والنحل » - نقرؤها عنه فإذا هي تمس لطائف أفكار تكاد تغفل منك رؤيتها لدقة الفواصل فيها وورقتها . واذن فقد أصبحنا أمام عمل مرهف بالمعنى الدقيق لصفة الارهاق ، لأنه عقل كحد موسى . فلا غلطة في الفكرة المطروحة ولا خشونة في طريقة تناولها وتحليلها ، كأنما المفكر هنا يعالج لفيفة من خيوط الحرير يريد أن تستقيم بين أصابعه تلك الخيوط فلا يتداخل بعضها في بعض ...

وأما المسألة الثانية عند العلاف فهي خاصة بالارادة عندما تنسب الى الله تعالى ، فلقد الغنا أن تنسب الارادة الى مريد مشخص معين كالغرد الواحد من بنى الانسان ، كما الغنا أن تمثل هذه الارادة في عزمات جزئية لكل منها ظروفها المكانيّة والزمانية ... لكننا لو ظللنا نقيّد الارادة في كل حالة من حالاتها بمثل هذه الظروف المكانيّة الزمانية لما استطعنا أن نتصور المقصود بنسبة الارادة الى الله تعالى . ولذلك حاول العلاف أن يبين كيف تكون هنالك ارادات مطلقة من قيود الظروف المحددة هذه ، حتى اذا ما فرغ من اثبات ذلك جعل الارادة الالهية من هذا القبيل المطلق ، فهو يريد ما يريد في غير لحظة معينة من زمان ولا محل معين من مكان ...

ولما كانت اوامر التكليف قد تعصى وقد تطاع ، كانت المسألة الرابعة عند العلاف هي حرية الاختيار عند الانسان . فهو كسائر المعتزلة « قدريون » (يسكون الدال) بمعنى أن للانسان قدرة على أن يطيع الأمر وقدرة على أن يعصى ليكون الثواب والعقاب بعد ذلك قائمين على أساس عادل . لكن العلاف يضيف الى هذا الموقف المعتزلي العام اضافة خاصة به ، اذ يقول ان الانسان وان تكن لديه هذه الحرية في الحركة وهو ما يزال في الحياة الدنيا ، فهو اذا ما صار الى الآخرة بات مجبراً يتحرك كما يراد له أن يتحرك .

وهنا يعلق الدكتور زكي نجيب محمود على هذا الرأي قائلاً : « ولست أدري ماذا نفيّد بهذه الفكرة العجيبة ؟ اننا اذ نطرح للمناقشة مسألة الحرية بالنسبة للانسان ، هنا على هذه الأرض ، انما نلتمس ما يبرر أو لا يبرر المسؤولية الخلقية التي تستتبع ثواباً أو عقاباً ، اما أن نطرح الموضوع نفسه بالنسبة الى حركات الناس في آخرتهم فضرر من الترف العقلي الذي لا يشغل - في رأينا - الا من يأخذ المشكلة اخذاً جاداً ...

ولعل العلاف وهو في صدد هذا الجزء من معالجه لمشكلة الارادة متى تكون حرة ومتى تكون مقيدة استدرك أمراً فاتته ، وهو الذي جملة

مسألة خامسة ، اذ كأنها افاق ليسال نفسه قائلاً : وهل تكون في الحياة الآخرة حركة على الإطلاق حتى نقول عنها انها حرة او مجبرة ؟ اليس الصواب والمعقول هو ان تنقطع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية المادية الطبيعية لتتصير الكائنات في آخرتها الى سكون دائم ؟ وبرهان ذلك قريب ، فكل ما ليس له أول لا يكون له آخر ، واما ما يتناهى الى أول يبدأ عنده الظهور والحدوث ، فهو أيضاً يتناهى الى آخر يختفى عنده وتبطل حوادثه . فاذا كانت الحركة ذات أول بدأت به ، فلا بد ان يكون لها آخر تقف عنده » (١) .

وبطبيعة الحال ان القول بانقطاع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية لتتصير الكائنات في آخرتها الى سكون دائم ، قول لا يتفق مع الايمان بدوام الحياة بعد الموت ، ولا حتى مع الاتجاه السائد في جميع العقائد من وجود حياة اخرى طبيعية لا تعرف هذا السكون الدائم المزعوم .

وبحوث علم الروح الحديث متفقة على ان الحياة ممتدة لا تنقطع لحظة واحدة ، وعلى ان الحركة موجودة هناك كما هي موجودة هنا ، وان اختلف اسلوب الحركة فحسب . فحيث تجرى الحركة هنا بالتكوين العضوى كله ، وبالتالي ببطء ومشقة ، فانها تجرى هناك بقوة العقل وحده ، فهي بالتالى حركة تجرى في سرعة وفي يسر .

ومن ثم فانه ينبغي ان يشار نفس التساؤل هناك كما يشار هنا ، وهو هل الانسان حر او مجبر ، والجواب يبدو انه لا يختلف كثيراً هناك عنه هنا ، لأن الانسان يملك دائماً من حرية الاختيار محكوماً بنواميس طبيعية عديدة على هذه الارادة ان تعرف كيف تشق طريقها بينها وبواسطتها .

أما عن اثارة النقاش في مبدأ الحركة ونهايتها ، وهل كانت ذات أول بدأت به أم لا ، وبالتالي هل لها آخر تقف عنده أم لا ؟ فلا تجدنا كثيراً في هذا النطاق وتخرج في الواقع عنه الى نطاق ما وراء الطبيعة ، وهو النطاق الذي حاولت ان اتجنبه على قدر الامكان حتى لا يدخل بنا الى متاهات لا تنتهى لكى أحاول أن احصر الموضوع - على قدر الامكان - في دائرة الحقائق الوضعية التى تكشف عنها بحوث العلم الحديث بما في ذلك بحوث علم الروح وهى محض بحوث وضعية صرف .

* * *

ثم يقول الدكتور زكى نجيب محمود في موضع لاحق : « هل نترك البصرة لنعود الى بغداد فنستأنف السير على طريقنا المرسوم ، قبل ان نمر

على معتزلى آخر لصيق بالعلاف من وجوه كثيرة ، فهو من ذوى فرباه
الافريين ، ثم هو من تلاميذه المقربين ، وذلك هو ابراهيم بن سيار
النظام . ويبدو ان التلميذ تفوق على استاذة تفوقاً ظاهراً لم يخطئه
المعايرون لهما .

وهذا هو الجاحظ وقد عاصرها في البصرة قبل ان ينتقل الى
بغداد - يقول عن النظام : « كان الاوائل يقولون في كل الف سنة رجل
لا نظير له ، فان كان ذلك صحيحاً فهو النظام » (والقول مأخوذ من رواية
المرتضى في « المنية والامل » ص ٢٩) . ان كاتب هذه الصفحات ليقدر
الجاحظ تقديرأ لا يكاد يكون له حدود ، فاذا وجدته يقول قولاً كهذا في
النظام كان خليفاً به ان يأخذ اهبتة ويشجذ قريحتة ، ليلتقى بالنظام
وهو في أعلى قدراته ، فماذا كانت افكار النظام الاساسية ، بناء على
ما ذكره الشهرستاني في « الملل والنحل » ؟

انه يذكر لنا ثلاثة عشر موضوعاً تميز بها النظام فلنستمع الى هذا
المفكر ، الذى لا وجود بمثله الزمان الا مرة واحدة كل الف عام في تقدير
الجاحظ ، لنستمع اليه وهو يعرض موضوعاته تلك بما يرى فيها من
راى ، وقد استبحنا لانفسنا ان نتقصمه لننوب عنه في العرض على نحو
ما صنعنا مع العلاف .

كانت مسألته الاولى عن القدر - اى حرية الارادة الانسانية في
الاختيار - فذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة جميعاً من أن الانسان مريد
لما يفعل ، ومسئول عما يفعل ، لا فرق في ذلك بين خير يأتية أو شر
يقترفه ، ولو أخذنا براى غير هذا الراى لتعذر علينا أن نفهم كيف يكون
الانسان مسئولاً ، وعلى اى أساس عادل يثاب على خير يفعله ويعاقب على
شر يجنى به على نفسه وعلى الناس ؟

ولكن النظام يضيف الى هذا القول المشترك بين سائر المعتزلة بعداً
يتميز به ، وهو أن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر والمعصية ،
وليست الشرور والمعاصى مقدورة له بأية صورة من الصور . وهذا مذهب
نقبله من النظام قبولاً مطلقاً وبغير تحفظ ، لأنه مذهب اذا حوكم أمام
العقل كان مقبولاً ، واذا حوكم بالاحساس العام كان مقبولاً كذلك .

واننا لنعجب من قوم عارضوه وكانوا نقرأ كثيراً ، بحجة أن هذا
يحد من قدرة الله المطلقة . وذلك كأنما القدرة - على حد تعبير الدكتور
زكى نجيب محمود - يمكن فهمها فهماً صحيحاً اذا نحن عزلناها عن طبيعة
الذات القادرة ، والا فهل تشع الشمس ظلمة ، هل يخرج الماء ناراً ؟ اننا
اذ نعنى الله بالقدرة المطلقة فانما نتصورها قدرة فيما هو به اله ، اننا اذ
نقول عن فنانه انه قادر على ابداع فنى من هذا النوع أو ذاك لا يحق لنا
ان نقول عنه انه كذلك قادر على تحطيم الاثر الفنى بعد ابداعه !

نعم انه يستطيع ذلك ، لكنه يستطيعه لا من حيث هو فنان ، وكذلك قل ان الله تعالى قادر على خلق ما يتفق مع كونه الها ، وأما انه قادر كذلك على فعل الشر واثبات المعاصي فقول يتضمن انه بمثل هذا الفعل يبطل ان يكون الها ، وفي ذلك من التناقض ما فيه ، ثم ماذا يفيد القائلون بقول كهذا ؟ ما الذى يستقيم به فى حياتهم مهما تنوعت تلك الحياة من عبادة الى صناعة وتجارة وزراعة ؟ أم هى لحاجة عمياء تضر ولا تفيد ؟

كان النظام على حق ، وكان معارضوه على باطل حين قال هو ان الله قادر على فعل كل ما يعلم ان فيه صلاحاً لعبادة وليس هو بقادر من حيث هو اله على ان يفعل بعباده فى الدنيا ما ليس فى صالحهم وصلاحهم ، وحين قال المعارضون بان ذلك يجعل الله مجبراً على ما يفعله ، اذ القادر عندهم هو من يستطيع الفعل والترك ايا كان ذلك الفعل .

واننا اليوم لنحى « النظام » حين رد على معارضيه بما قد يرد به مفكر يعيش فى عصرنا اذ قال ما معناه : ما الفرق بين ان أقول ان الله غير قادر على فعل الشر ، وبين ان أقول انه قادر على ذلك لكنه لا يفعله ؟ انيس هو فى كلتا الحالتين لا يفعله ؟ وهو رد يأخذ فيه النظام معانى العبارات بما تتضمنه من الجوانب العلمية وحدها ، وما لا يستحيل ان يتحول الى عمل فهو - فى الحقيقة - بغير معنى « (١) » .

وفى الواقع انه من الناحية العلمية قد لا يوجد فارق بين القول بان الله غير قادر على فعل الشر ، والقول بانه قادر على ذلك لكنه لا يفعله ، لكن من الناحية الفلسفية يبدو الفارق هاماً ، لاننا اذا قلنا ان الله غير قادر على فعل الشر فمعنى ذلك اننا ينبغي دائماً ان نبحث عن مصدر محدد للشر . قد يكون هو الانسان نفسه ، وقد يكون هو كائنات غيبية غير الانسان ، أو بالإضافة الى الانسان نفسه . والشر هو الخطأ ، والكل عرضة للخطأ ما دام الكل يملك ولو قدر محدوداً جداً من حرية الاختيار .

واذا قلنا ان الله قادر على فعل الشر لكنه لا يريده ، فمعنى ذلك انه قد يريد أفعالا تبدو لنا بلذاتها شراً ، لكنها قد تطوى خيراً حقيقياً يراه بحكمته ولا نراه نحن بحماقتنا ، وعندئذ لا ينبغي أن نعلل هذه الأفعال بخطأ الانسان فى الجسد أو فى خارج الجسد . وعلى أية حال فلا نريد أن نتغافل كثيراً فى هذا النقاش لانه فى الواقع ينتقل بنا الى مباحث فلسفية متشعبة تخرج حتماً عن الاطار الوضعى لموضوع التسيير والتخيير الذى قد يبدو فى جل جوانبه مستقلاً عن أمثاله هذه المناقشات التكنولوجية التى لا يمكن أن تتوقف أبداً .

(١) عن الدكتور ذكى نجيب محمود . المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤ .

المبحث الثاني

موقف أبى الحسن الأشعري من التوفيق بين التسيير والتخير

من أهم محاولات التوفيق بين الحرية والجبرية تلك التى قام بها الامام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري (١) « الذى لم يرتض قول المعتزلة فى اطلاق ارادة الانسان واختياره ... فكان له رأيه الذى أصبح فيما بعد الراى الذى تقول به الجماعة « أهل السنة » .

يقول « دى بور » فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة الاسلامية » (٢) :
« وظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته ان يتوسط بين مختلف الآراء ، وقيم بناء المذهب الذى عرف فى الشرق ثم فى سائر بلاد العالم الاسلامى بأنه مذهب أهل السنة . وقد استطاع الأشعري أن يجعل الله ما يليق دون أن يتحيف حق الانسان . فالانسان عنده يمتاز بأنه يستطيع أن يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه ...

ان الأشعري قد وقف فى وجه المعتزلة فانتزع من بينهم الانسان الذى جعلوه خالقا منفردا بخلق أفعاله وتدبير وجوده . وكأنه يطاول اله العالمين وينازعه سلطانه .. انتزع هذا الانسان الالهى ، ونزل به الى واقع الحياة البشرية فجعله كاسباً لأفعاله لا خالقا لها ، عاملاً بأرادته ولكن فى ظل من ارادة الله ومشيئته ...

وقد عد كثير من العلماء والباحثين قول الأشعري « بالكسب » لغزاً تندروا به ، ووضعوه موضع العقدة التى لا يعرف لها حل ، أو الأمور التى لا يستبين لها وجه ، ذلك أنهم لم يروا فارقا واضحا بين « الخلق » الذى يقول به المعتزلة وبين « الكسب » الذى يقول به الأشعري ويراه مناقضا للقول بالخلق !

يقول ابن تيمية (٣) فى تفنيد نظرية الكسب ... « ولا يقول الأشعري معقولا ، بل حقيقة قولهم - أى الأشعرية - قول جهم (٤) أن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب (٥) » .

(١) ولد بالبصرة عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ هجرية وتوفى حوالى سنة ٣٢٠ هـ راجع ترجمة حياته فى « عقيدة السلفيين » ص ٢٧٥ .

(٢) ترجمة أبى ريدة ص ١١٧ .

(٣) فى « النبؤات » لابن تيمية ص ٩٧ .

(٤) جهم بن معبد رأس الجبرية .

(٥) عن كتاب « القضاء والقدر » للأستاذ عبد الكريم الخطيب ص ١٧٣ ، ١٨٤ .

وعلى أى ، فان نظرية الكسب هذه قد دار حولها الباحثون لايثبتوا للانسان اختيارا مطلقا ، كما يقول المعتزلة ، وانما ليثبتوا للانسان نوعا من الاختيار وأن يضعوه بين الاختيار والجبر ، فلا هو مختار مطلق ، ولا هو مجبر ملزم ... ان له ارادة ، ولكنها ارادة مقيدة بأكثر من قيد .

ولقد صار الأشعري بقوله هذا زعيما لحركة أطلق عليها لفظ « الأشاعرة » نسبة اليه ، ثم أصبحت هذه الحركة معبرة عن رأى أهل السنة . وقد ظاهر هذه الحركة كثير من علماء السنة وفقائها ، ومنهم امام الحرمين أبو المعالى الجوينى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ، وفخر الدين الرازى ، والامام الغزالى ، ولسان الدين الخطيب ، وكثير غيرهم .

ويدور رأى الأشاعرة - كما اثرنا من قبل - على القول بأن الانسان فى منطقة حرام بين الجبر والاختيار . فالانسان مختار فى قالب مجبور ، وأنه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط ، فهو حر مختار يسير كيف يشاء وأين يشاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هر وسفينة بعوامل خارجية ... وكذلك الانسان سفينة الوجود (١) .

والأشاعرة هنا قريبون من الفلاسفة الفرييين القائلين بنظرية الاتفاقية ، أو نظرية الظروف والمناسبات . ومعناها أن كل فعل انما هو فى الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر اذا تحققت ظروف خاصة انسانية أو غير انسانية ، حتى لكانما يخيل للانسان أن الظروف هى التى أوجدته . ومن انصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسى مالبرائش .

والأشعري يرى الا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ... وانما جرت سنة الله بأن يلزم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدث له ... اذا اراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا . فيكون خلقا من الله تعالى ، وكسبا من العبد ... فى تناول قدرته واستطاعته (٢) .

المبحث الثالث

موقف أبى حيان التوحيدي من التوفيق بين التسيير والتخير

هذه النزعة التى تحاول التوفيق بين الحرية والجبرية نجدها ايضا فى بعض كتابات أبى حيان التوحيدي الذى يقول « بأن من لحظ الحوادث ، والكوائن ، والصوادر ، والأوانى من معدن الالهيات ، أقر بالجبر ،

(١) انظر « الفلسفة والأخلاق » عند ابن الخطيب ص ٥٩ .

(٢) من « القضاء والقدر » الرجوع السابق من ١٨٥ ، ١٨٦ .

وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف لأن هذه كلها وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب الى الله الحق ... فأما من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين فانه يعلقها بهم ويلصقها بربابهم ويرعى ان أحدا ما اتى الا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره واىثار شقائه .

ثم يقول أبو حيان - وهذا هو الجانب الهام من اقواله - « ان الملحوظين صحيحان ، اللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية (١) » . فهو يسلم بالجبر والاختيار معا مع تسليمه بالمعجز عن الوصول الى تعليل لصحتهما معا .

المبحث الرابع

موقف ابن رشد

من التوفيق بين التسيير والتخير

من تناولوا هذا الموضوع - موضوع التسيير والتخير - ابن رشد فيلسوف قرطبة (سنة ٥٢٥ - ٥٩٥ هـ) الذى ذهب بدوره الى التوسط بين الحرية والجبرية عندما قال « ان الله خلق لنا قوى تقدر بها ان تكتسب أشياء هى عبارة عن اصدقاء ، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا الا بمؤاتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين معا ، اعنى بارادتنا وبالأسباب الخارجية .

اما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله . وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين « فان الإرادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج » .

فابن رشد يسلم بحرية الإرادة لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، لكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيانه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، كذلك اذا طرأ علينا أمر

(١) فى كتاب « الامناع والمؤانسة » تحقيق احمد امين واحمد الزين ١٩٢٩ ج ١

مهروب عنه من خارجنا كرهناه فهرينا منه (١) » .

كما يرى ابن رشد ان التناقض الظاهري الذي تنطوى عليه النصوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية ، لانه يوحى الى العلماء بالحل الفعلى لمشكلة القضاء والقدر . وطبيعى انه يعد نفسه احد هؤلاء العلماء ، فما الحل الذى ارتضاه هذا الفيلسوف ؟ ان الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل احد المتضادين ، وهى قوة غير محددة ، وهى تلك التى نطلق عليها اسم الارادة . وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه فى حين ان النتائج التى تودى اليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية بمعنى الكلمة . ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة ، ذلك لانه يتأثر بالاسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول ابدنا . فهذه الاسباب تساعد على تمام افعالنا أو تحول دون نفاذها ، وهى التى تحدد اختيارنا لاحد الحلول المختلفة .

بل يمكن القول بان تلك الاسباب الخارجية تدفعنا فى كثير من الحالات الى عمل من الأعمال على نحو اضطرارى ، وهذا هو ما يحدث فى افعالنا المنعكسة ، أى فى تلك الافعال التى تتم دون أن تتدخل الارادة كالسعال أو التثاؤب أو الهرب أمام خطر محقق ، أو ضيق الحديقة عند اشتداد الضوء . كذلك تتوقف الأعمال الارادية على الاسباب الخارجية ، لكننا متى اخترنا فعلا معيناً ونفذناه فاننا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسئولين عن افعالنا .

ومعنى هذا أن افعال الانسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما ، وانما هى تجمع كما ترى بين الاختيار والجبر فى آن واحد ، لأنها تتوقف على عاملين هما ارادتنا والاسباب أو العوامل الخارجية . وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا لا يتخلف وهذا النظام العام هو ما نسميه فى عصرنا الراهن بالاحتمية فى الطبيعة ... » (٢) .

ويقول ابن رشد أيضا « ولما كانت الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التى من خارج فواجب أن تكون افعالنا تجرى على نظام محدود ، اعنى انها توجد فى اوقات محدودة أو مقدار محدود . وانما كان ذلك واجبا لأن افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التى من خارج (٣) » .

(١) فى كتاب « الكشف من مناهج الأدلة فى عقائد الملة » طبعة ١٩٣٥ من ١٢٨ .

(٢) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤

ص ١٨٧ .

(٣) راجع « مناهج الأدلة » لابن رشد الطبعة المصرية ص ٢٢٦ .

فالحتمية في الكون عند ابن رشد هي ما يطلق عليه المسلمون اسم القضاء والقدر أى علم الله بالأشياء واختراعها أو إيجادها وفقا لهذا العلم . وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجود للتناقض أو التضاد بين الاختيار والجبر ، أى بين الإرادة الانسانية والأسباب الخارجية . ذلك أن أفعالنا لا تتم حقيقة إلا باجتماع هذين الأمرين معا . وهذا يفسر لنا كيف تجرى أفعالنا على سنن مرسومة ، وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها .

وهذا الرأي الذى يرتضيه أبو الوليد هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق في العصر الحاضر ، فهم يثبتون للإنسان إرادة مقيدة بالأمور الخارجية . حقا قد يحتج أنصار الجبر ، فيقولون أنها ليست بإرادة مطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها إرادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين ، ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة في لحظة معينة . وهذا هو السبب في أن الإنسان يعد مسئولا عن أفعاله ، إذ له الاختيار في كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئا فشيئا ، لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاهها معينا في حياته ، بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة . ومع ذلك فإن هذا الاختيار لا يعدم جملة لدى الإنسان العادى الذى تتوفر لديه ملكة التكليف « (١) .

المبحث الخامس

موقف محمد عبده

من التوفيق بين التسيير والتخير

في هذا الشأن - شأن التوفيق بين الحرية والجبرية - يتحدث الامام الشيخ محمد عبده (١٨٤٥ - ١٩٠٥) قائلا : « أما البحث في التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه ، وقد خاض فيه القالون من كل ملة خصوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقونا حيث ابتدأوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرا من اسمه ، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الايمان » ...

(٢) عن كتاب « ابن رشد ونلسفته الدينية » المرجع السابق ص ١٨٩ .

ثم يقول أيضا : « أكرر القول بأن الإيمان بوحداية الله لا يقتضى من المكلف إلا اعتقاده أن الله صرفه في قواه فهو كاسب لإبحائه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاده أن قدرة الله فوق قدرته ، ولها وحدها السلطان الأعلى في اتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته .

وأما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان كما بينا ، وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الأستار عن الأسرار . ولا أنكر أن قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك إلى ما أطمأنت به نفوسهم ، وتقشعت به حيرتهم ، ولكن قليل ما هم ، على أن ذلك نور يقدفه الله في قلب من شاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء ... » (١).

المبحث السادس

موقف محمد اقبال

من التوفيق بين التسيير والتخير

في هذا الشأن يرى أيضا الفيلسوف والشاعر الباكستاني محمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) « أسبابا قائمة في الأشياء . ولكنه يرى هذه الأسباب تعمل في ظل قدرة حكيمة عليمة ، ومن ثم فالحوادث التي تنتجها الأسباب ليست أحداثا آلية جاءت متكررة . كلا أن كل حادثة لها ذاتية مستقلة ، أنها خلق جديد تقوم القدرة الإلهية على إبداعه وتكوينه ... » كما يقول اقبال : « فتقدير شيء أذن ليس قضاء غاشما يؤثر في الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء وممكناته التي تقبل التحقق ، والتي تكمن في أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها في الخارج وبالتالي دون احساس باكره من وسيط خارجي . ومن ثم فإن تكامل وحدة الديمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوين أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة ، كما تسقط حبات الرمال في الساعة الرملية . والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلى » .

ويقول أيضا « فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردّها إلى نظام يعطيها - أى النفس - نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها ، وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها ... والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٦ ص ٦٤ - ٦٦ .

هذا النحو تفهم بيئتها ، وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء « (١) .

الفصل الثالث

في عناصر التوفيق بين التسيير والتخير
مستمدة من الحقائق الوضعية للحياة

لا يمكن - ابتداء - أن ينازع أى انسان فى أنه توجد نوااميس كونية عديدة تحكم الحياة المادية فتتحكم مثلا فى الطاقة ، والمادة ، والقوة ، والمقاومة ... وأخرى تتحكم فى حركات الشمس ، والكواكب ، والأفلاك ... وأخرى تحكم الحياة فى نشوئها ، وفى تطورها ، وفى نموها ، وفى تحولها ... وبنفس المقدار لا يمكن أن تخار الحياة من نوااميس عديدة تحكم الحياة الروحية أو ان شئت الحياة العقلية التى تمثل الجانب الحق الكائن وراء الحياة المادية ، والذي ينبغى أن يعد أصلاً للحياة ومبدأ ومآلاً .

وهذه النوااميس الروحية تهيمن على الكون كله ، وتمثل ذروة العقل والحكمة والمحبة التى قد تعجز عقولنا عن ادراكها ، لكن يمكن لضمائرنا أن تشعر بوجودها ، وأن تستلهم ولو قبساً ضئيلاً من أوامرها ونواهيها . ومعنى وجودها أننا بالطبع لسنا سادة هذا الكون ، وإن كان لنا أن نسود ولو الى حد ما مصائرنا . معناه كما يقول الفيلسوف جوهان فشته « أن الخير الأكبر فى هذه الدنيا ينمو ويزدهر دون أن يكون لفضائل البشر وورثاتهم أى دخل . فهو ينمو ويزدهر بفضل قوانينه الخاصة ، ويفضل قوة غير مرئية ومجهولة . وهو فى ذلك كالاجسام السماوية التى تجرى فى أفلاكها مستقلة عن جهود بنى الانسان .

هذه القوة تبدو وكأنها تجرف معها فى خططها العليا جميع نوايا الأفراد الخيرة والشريرة ، وتجعل ما قام به الأفراد لتحقيق غايات أخرى يسهم بدون أية مقاومة فى تحقيق غايتها الخاصة بها .

وحتى اذا كان من المستطاع أن يكون تحقيق هذا الهدف الأرضى سبب وجودنا ، وأنه لم يعد أمام الفكر مشكلة يحلها ، فانه سيبقى أن هذا الهدف لن يكون هدفنا ، ولكن هدف هذه القوة المجهولة بحيث لا يمكن أن نعلم فى أية لحظة من اللحظات ما يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف . ولا يبقى الا أن نقدم أفعالنا لهذه القوة كمادة

(٢) راجع « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » لحمد اقبال ترجمة عباس محمود

لها ، تاركين لها عناية استعمالها على أفضل وجه يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف « (١) .

وأخطر هذه النواميس الطبيعية تلك النى اقتضت ان يكون لكل كائن حى قدر ما من ارادة حرة ، ومن عقل مفكر ولو فى أدنى صورته ، وهى صورة العقل الغريزى التى تتمثل فى الهامات العجماوات والحثرات الدنيا كالنملة والنحلة . فمن باب أولى ان تتوافر هذه الارادة العاملة ومن ورائها العقل المفكر فى أعلى الكائنات الحية اطلاقاً وهو الانسان .

ونفس هذه النواميس شاعت أن يكون التطور الدائب من خصائص الارادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، وأن يكون هذا التطور فى صالح ارتقاء الحياة وعلو شأنها اذا سار حثيثاً - عن طريق الغريزة الخلقية - فى سبيل الفضيلة ، حين يكون فى اتجاه الانحلال والضياع اذا سار فى سبيل الرذيلة . وكلما امتد الأمد بالحياة كلما ظهر الفارق جلياً بين تطور الحياة فى هذا الاتجاه أو فى ذاك . فليست المشكلة فى استظهار هذه الحقائق البديهية كلها ، بل هى فى محاولة التوفيق بينها ، وذلك للوصول الى تعيين حقيقة موضع الانسان من التسيير أو من التخيير .

وفيما يلى سأعالج موضوع هذا التوفيق بين ناموس السببية وحرية الارادة من جانب ، ثم بين النواميس الخلقية الطبيعية وحرية الارادة من جانب آخر ، وذلك فى مبحثين متتابعين .

المبحث الأول

التوفيق

بين السببية وحرية الارادة

بينت فيما سبق أن التخيير ينبع من حرية الارادة ، وأن التسيير ينبع من واجب ارتباط الارادة فى كل صور نشاطها المادى والخلقى بنواميس الطبيعة البيولوجية والخلقية . ولأن ارادة الانسان تعمل خلال النواميس الطبيعية ، وعن طريقها ، فانها تمثل بذاتها ناموساً من ضمن هذه النواميس ، يقع فى الأساس منها ، فلا ينبغى التهور من شأنها ، ولا العاء دورها ، حتى عندما نقول ان الارادة الانسانية محكومة بالعقل ، وان هذا العقل قاصر كأشد ما يكون القصور فى حكمه على كافة الأمور ، الى حد أنه كثيراً ما يخلط بين الخير والشر ، وبين الصداقة والعداوة ،

(١) من « غايه الانسان » الترجمة العربية المرجع السابق من ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

فيحب ما يضره ويكره ما ينفعه . فكل صواب في تعرف ارادة العقل الأعظم يولد حتما نتائج القريبة والبعيدة ، الجسيمة والطفيفة ، وكذلك أيضاً كل خطأ له نتائج المحتومة .

وكثيراً ما تبدو لعقولنا القاصرة أحداث الحياة ظالمة غير خلقية ، أو مفككة غير مترابطة ، أو مباغته غير متوقعة ، لمجرد عجز عقولنا عن الإحاطة بكل نوااميس الطبيعة ، وبكل أحداث الحياة في ماضيها وحاضرها ، وفي ظاهرها وخبئتها . ولكن الأمر المحقق الذي لا تعجز عقولنا عن فهمه وعن تصور صحته هو وجود نوااميس طبيعية عاقلة تحكم هذا الكون - عن طريق السببية - من أكبر أحداثه الى أتفهها : من ميلاد عبقرى الى ميلاد فراشة ، ومن ازدهار حضارة الى ازدهار زهرة ، ومن انتهاء دولة الى موت نملة ، ومن انفجار بركان الى اشتعال ثقاب ، ومن اصطدام كوكب بآخر الى اصطدام كرة بقدم طفل صغير ...

وذلك لأنه اذا كانت هذه النوااميس الطبيعية العاقلة تحكم الكليات الكبرى فهي تحكم الجزئيات الصغرى أيضاً ، واذا اضطربت الجزئيات الصغرى كان اضطرابها علامة لا تدحض على الفوضى وعلى أن زمام الحياة قد أفلت ، وادى الى خلل الكليات الكبرى . فالوجود كله وحدة متناسقة محكومة بالعقل الأعظم . وخلال هذا العقل الأعظم وبواسطته تعمل عقولنا الضئيلة عن طريق السببية أيضاً فتوجه ارادتنا مختارة الى الصواب مرة ، والى الخطأ مرات ومرات . وكل خطأ سابق يصلحه ألم لاحق ، وكل ألم لاحق نتيجة محتومة لخطأ سابق ، وهكذا في حياة لا تقبل الفناء ، ولكن تقبل التردد بين السعادة والشقاء ، وبين البهجة والعناء ، طبقاً لارتباط النتائج بالمقدمات .

القدر لا يخبط خبط عشواء

فالقدر لا يخبط خبط عشواء في تتابع أحداثه ، انما تقديرونا نحن لأسباب القدر هو الذى يخبط خبط عشواء ، لاننا لا نملك من عناصر التقدير الصحيح شيئاً يذكر . وتستوى في ذلك العناصر التى قد نعزوها الى جانب التسيير في أمور الحياة مع تلك التى قد نعزوها الى جانب التخير فيها .

وهذا الذى يصدق على اخطر الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ يصدق على أتفه الأحداث التى قد يبدو أنها لم تفسر شيئاً فيه على الإطلاق . فهل هناك مثلاً أتفه من الدمعة التى قد تدرىها أى عين في الترح أو في الفرح ؟ ! اننا عندما نحاول أن نبحث عن مدى التسيير فيها أو التخير نجد هذه العوامل وتلك متداخلة في تركيب هذه الدمعة تداخلاً تاماً ، بحيث يصح القول بأن هذه الدمعة تمثل - معنوياً -

تركيباً من النوعين معاً كما تمثل - مادياً - تركيباً من عنصرى الاوكسيجين والايديروجين اللذين تتكون منهما .

وعوامل التسيير والتخير في تتابع الاحداث تنتمى الى نواميس الطبيعة ، كما تنتمى الى ارادات الاشخاص الذين نعاملهم ، والى ارادتنا نحن ايضاً ، والى أسلوبنا في مواجهة الاحداث والاشخاص . اى تنتمى في النهاية الى موقفنا من نواميس الكون ، هذا الموقف الذى قد يمثل جانب التخير فيها ، وموقف نواميس الكون منا الذى قد يمثل جانب التسيير في هذه الدفعة التى لم تذرف هباء ، ولا يمكن أن تجيء جزافاً ، كما لا يمكن أن تجيء جزافاً اية قطرة ماء ، او اية هبة هواء في هذا الكون غير المحدود كله .

وتعذر معرفة جميع الاسباب الكائنة وراء اية حادثة لا ينفى انها موجودة ، ولا ينفى أن بمقدور العقل الاعظم وحده أن يحيط بها جميعها ، ما دامت هذه الاسباب عريقة عراقة هذا العقل نفسه . وعريقة ايضاً عراقة النواميس الازلية التى تتحكم في جميع الاسباب وبالتالي في نتائجها الضرورية ، والتى يمكن القول بأنها تمثل الناموس الطبيعى الكائن وراء حكمة الاقدار ووراء تطور الاحداث فيها .

ومن المحال أن نقرر ما اذا كان العقل الذى يحيط بكل ذلك اسمى من هذا الناموس أم أن هذا الناموس الطبيعى اسمى من اى عقل . وذلك لان الحياة كلها نتاج اجتماعهما معاً ، كما أن قطرة الماء تمثل نتاج اجتماع عنصرى الاوكسيجين والايديروجين معاً . ومن المحال في مقام المفاضلة أن نضع أحدهما في مركز التفوق على الآخر ، فان ذلك يسمو على عقول الناس بما لا يمكن التعبير عنه من سبل القياس .

ولان حرية الاختيار - لما بينته من اسباب - تبدو حقيقة واقعة - فلكل حدث في الوجود - اياً كان موضعه من الخطورة أو التفاهة - دوره المحتوم في تسلسل الاحداث طبقاً لقاعدة ارتباط النتائج بالمقدمات ارتباطاً محتوماً . ومن هنا ينبغى ألا نلقى مسئولية الدموع على ارادة الله تعالى وحده ، كيما نتنصل من تبعه أفعالنا ، بل ينبغى أن نسلم بأنه من داخل اطار ارادة الخالق تعمل ايضاً ارادة مخلوقاته وعقولهم ، التى تتراوح في اتجاهاتها تراوحاً هائلاً بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر ، بمقدار درجة نموها ، ومستوى تطورها .

فليست اذاً هذه العوامل الكائنة وراء الاحداث كلها محض خير ، لان الخير المطلق مرادف للصوب المطلق ، والشر مرادف للخطأ . ولا أشك

ان احتمال ما في هذه العوامل من شر يعادل احتمال ما فيها من خير ، بل لعمل ما في غالبيتها من شر يربو كثيراً على ما فيها من خير ، لأن الخطأ عند سواد العقول أصل ، والصواب استثناء نادر ، وذلك الى أن نصل في تسلسل الأسباب الى العقل الأعظم بوصفه محض خير أزلي ، وصواب مطلق .

ولذلك فليس في طريق أى انسان رسالة أسمى من توجيه ارادته نحو طريق الخير أى الصواب الصريح ، وبالتالي حماية عوامل الخير والصواب فيها من عوامل الشر والخطأ الكثيرة المستترة التى تحيط بها من كل جانب كاحاطة الأشواك بالأزهار . وذلك للوصول بها الى الارتباط بهذا الخير الصريح على قدر امكان القدرة البشرية ، وعلى حساب عوامل التضليل وما أكثرها ، وما أكثر دواعيها فى النفوس والأذهان ، خصوصاً عندما يقوى سلطان الأثرة بكل ما يتبعها من طغيان ، ومن جهالة ، ومن كراهية ، ومن غرور قاتل لكل مزية ، ولكل وداعة فى وجدان الانسان .

فأرادة الارتباط الحر - بغير ارغام من سلطة خارجية - بطريق الخير معناها ارادة التعامل تعاملًا صحيحاً مع أسمى ما فى الكون من نواميس نشطة عاملة . والذات التى تعرف كيف تصوغ - مختارة - علاقتها مع نواميس الكون هذه صياغة حسنة تعرف أيضاً كيف تجعل علاقتها بالآخرين أكثر عمقاً ونقاءً ، وأكثر برأً ونفعاً ، وأكثر فاعلية فى تتابع أحداث الحياة نحو ما هو أجمل وأنقى لها وللآخرين .

بل ان هذه الذات ستجد أن أفقها أصبح أكثر اتساعاً بكثير من أفق المسيرة والتقليد ، وأكثر رغبة بكثير فى الكشف عن حقائق الأمور ، وبالتالي أكثر رغبة فى التحول من التسيير الى التخيير ، ومن التقليد الى التفكير ، ومن المظهر الى الضمير . وفى النهاية أكثر فهماً لسنن الله الحكيمة فى هذا الكون العجيب الذى كان ينظر اليه فيما مضى باعتباره آلة كبرى ، لكن أصبح ينظر اليه فى ضوء الفهم الحديث لحقيقة المادة بوصفه فكرة كبرى ، أو ان شئت بوصفه أداة كبرى عاقلة تدرك تماماً ما ينفعنا وما يضرنا . وللانسان فى هذه الإرادة العاقلة رسالته العاقلة ذات الدور الإيجابى فى تسلسل الأحداث نحو الخير أو نحو الشر ، ونحو ازدهار الذات أو نحو ذبولها ...

عن مسئولية الضمير

وذلك من شأنه أن يلقي على ضمائرنا مسئوليات عظمى . فانه اذا كان لكل سبب حسابه وآثاره المحتومة ، فعلينا اذا ما أردنا تعديل تتابع

الأحداث لمصلحتنا أن نعدل أولا مقدماتها في تصرفاتنا الحاضرة ، فنعدل بذلك أسبابها في عقولنا وضمائرنا . وذلك يتطلب منا ابتداء أن نحاسب عقولنا وضمائرنا في الحكم على المقدمات وتقدير نتائجها المستقبلية في غير اثره ، وفي غير غلو ، بل في تواضع وروية وانكار لذواتنا التي غالباً ما تحجب عنا بفلوها حقائق الحياة ، كيما تقيم محلها اكداساً من أوهام الغرور مضللة لتصرفاتنا الحاضرة ، ولتقديروا لنتائجها المستقبلية .

وهذا كله يفسح مجالاً واسعاً لموقف عقولنا واراداتنا العاملة من نوااميس الطبيعة العاقلة ولقدرة هذا الموقف على تسيير دفة حياتنا كأفراد لنا استقلالنا ، وكأجزاء في مجموعة انسانية تحد من هذا الاستقلال الى حد ما ، لأن الوجود في هذه المجموعة جزء من نوااميس الطبيعة . وان كان هذا الوجود ينمى فينا شعور التكافل الاجتماعي ، وفي نفس الوقت استقلالنا الكافي عن روح الجماعة وعن أوهامها المتراكمة ، بل عن كل عوامل الخير والشر التي تحيط بنا من كل جانب .

ولأن تسلسل العوامل المحركة للأحداث الصغرى والكبرى معاً يوصلنا في النهاية الى العناية الالهية الى العقل الكامل ، العادل ، الحكيم ، الرحيم ، المحب ، الوديع . . فيكون من حقنا - بل من واجبنا - أن نطمئن الى أن سير الأحداث كفيل ولو على المدى البعيد ، الذي يتجاوز بمراحل كثيرة حياة المادة العابرة بتصحيح مظالم الاثرة والجهالة والغرور ، وكل ما يصدر عن البغى من مظالم وشور قد تبدو غير قابلة لأي تصحيح ولو بعد دهور ودهور . . .

وهذا الاعتقاد كفيل وحده بأن يبعث في النفس احساساً دافقاً بالأمن والسلام مع التسليم بسيادة ارادة الله على ارادة الانسان ، وبحكمة الله وبحماقة الانسان ، بعدل الله وبظلم الانسان ، بكمال الله وبنقص مخلوقاته مع تمتعهم في نفس الوقت - وبسماح منه - بمقدار لا يستهان به من حرية الاختيار مظهرها اشتراكهم في تسيير دفة الأحداث كوسيلة لتحقيق رسالة النمو والارتقاء المتحرر التدريجي على أروع وجه وأدعاه لنمو هذه الحرية في الاختيار .

ومن المحال - اذا كان الامر كذلك - أن نتصور أن تكون أحداث الحياة محض تسيير أو محض تخيير ، أو أنها محض خير أو محض شر ، بل انها نتاج تزاوج محكم بين كل أمرين قد يدوان لحواسنا متعارضين . . . وهو تزاوج يعمل بمهارة وبغير اضطراب بمقتضى نوااميس سامية للأخذ بيد ارادات غير سامية ، وفي النهاية لانجاح الحياة وتطورها في طريق التناسق النهائي بين بعض عناصرها والبعض الآخر .

عن تعريف الضمير

ومن الصعوبة بمكان وضع تعريف واحد للضمير « فقد قال قوم انه الجانب الرفيع من العقل يتحدث الى الانسان ، وقال آخرون انه صوت الله يتحدث الى الروح ، وقال غيرهم انه العقل غير الواعى في الانسان يردد مالقى اليه ، ولذلك فانه يزداد مع الخبرة والتجربة نمواً واكتمالاً » .

وكل انسان يحس - وان تفاوت احساسه عن احساس أخيه - بوجود صوت داخلى يتردد فى حنايا نفسه . انه شئ من المعرفة ظاهر الاستقلال عن القوة العاقلة intellect . هذا الصوت يتحدث اليه اما بلهجة المستدرج الراجى - واما يأمره بأن يفعل كذا وكذا ، او أن يمتنع عن فعل كذا وكذا . وقد يدفعه حيناً الى رفيع العمل وصالحه ، ويسكت حيناً عما لا يليق به من سوء الفعل ، أو يحجب اليه فعل سوء .

هذا الصوت نلغوه الضمير اذا سما وارتفع ، فان هوى الى ما سفل من الأمر سميناه وسواساً temptation . يهتف الأول بالانسان أن يعمل خيراً ويوسوس له الآخر بفعل سوء ...

فاذا أحسست الوحش القديم يتحرك فى طبقات وعيك السفلى يريد ان ينطلق من الغياهب التى وراه فيها ما علاه من طبقات التطور نحو الكمال فلا تفرغ ولا تضطرب . انك اذ تبصر به وتترك أنه شئ منفصل عنك يريد أن يدفعك الى فعل ما لا ترضاه وما تجد أنه لا يليق بك ، فهذا وحده دليل الخير وبشره . لقد كنت فيما مضى ذلك الوحش ، وأما اليوم فانه جزء منك فقط مستتر فيك ، وعما قليل سيختفى من كيائك اختفاء تاماً الى غير رجعة ...

فالضمير يتصل بالخير والشر يبصر بهما العقل . والالهام يتصل بما يجب فعله فيما لا صلة له بمبادئ الأخلاق . الضمير يهتدى للخير وينهى عن الشر والالهام يسدد خطوات الانسان فى طريق النجاح ...

وان الضمير اذا اهتدى به كان الاهتداء على قدر ما بلغ من النور الداخلى ، وان مبلغ النور هذا قد يجعل الضمير مشرقاً وقد يجعله مظلاماً ، قد يرى صاحبه فى ضوءه مادي من الأمور فيضع كل أمر فى نصابه ، وقد يضعف نوره حتى يغيب عن صاحبه الكثير فلا يراه ولا يكون له فى حسابه وزن ، لذلك قد يفعل الرجل الفعلة الشنعاء فى نظرنا ، وهو يتيه على الناس من أمثاله اعجاباً بما فعل ، وهم يصفقون استحساناً لسوء فعلته .. « (١) » .

(١) من « فلسفة اليوجا » ترجمة الأستاذ عريان يوسف سعد من ٣٩٢ - ٣٠٠ .

وإذا صح أن كان للعقل حيوات متعددة سابقة ، سواء على مستوى المادة أم الروح - وهما مرتبطان معاً دوماً مهما تغير مدى فهمنا لهما واحساسنا بهما - فإن الضمير يكون إذاً هو المخزن الذى يخزن فيه العقل تجارب الماضى ودروسه وعبره ، كيما يستمد من هذا الكنز الخبوء منذ ماضيه السحيق ما يتزود به فى رحلته التى لا تتوقف . وفيه ما قد ينبهه الى بعض ما فى الطريق من مخاوف ومن مخاطر ، وبعض ما فيه من اسباب التيه والضلال (١) .

والضمير فى علم الروح الحديث هو الانسان . هو فيه كل شئ ، وما عداه لا يعد شيئاً مذكوراً . لأن ما نفقده هنا من جسد مادى بالوفاة نحصل هناك فوراً على أفضل منه بكثير ، أما اذا خسرنا راحة الضمير فقد خسرنا كل شئ هنا وهناك . فالضمير اذا هو الذى يسعد النفس - ابتداءً - او يشقىها لأنه هو المسئول الاول عنها .

وعلى أية حال، فمهما فعلنا « فائنا لن نستطيع أن نلغى ماضينا تماماً : لأنه هيات للموجود الحر أن يجعل ما كان وكأنه لم يكن ! وقد تستطيع الارادة الكثير ، أما أن تمحو من الوجود ما اوجدته فهذا ما لا قبل لها به على الاطلاق . وكثيراً ما ترتبط « خبرة الالم » بهذا الماضى الذى يحمله كل منا بين جنباته دون أن يتمكن يوماً من الانفصال عنه أو الانسح منه ، حتى ولو أراد أن يمحوه ويقضى عليه ...

وقد يجول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من اعمال ، وأن قيمتنا الخلقية اعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع ان نبرىء انفسنا بأن نزعم لانفسنا أن الخطيئة هى فينا - على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى جانكلفتش - مجرد شئ غريب عنا .

والواقع أن الماضى يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس فى وسعنا أن نشهد آتامنا الماضية وكأنما هى لا تمت اليها بأدنى صلة . وانما نحن مضطرون الى أن نعتزف بأن ذلك الوجه الكالح البفيض هو وجهنا نحن . وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقى كامنة على وجه التحديد فى كونه أثراً ملتصقاً بى دون أن يكون فى وسعى الانفصال عنه تماماً . وآية ذلك أن هذا الفعل الذى حققته يبقى حاضراً فى ، دون أن يكون منى تماماً !

(١) للزبد راجع مؤلفنا « فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة واللم »

١٩٧٦ . وبوجه خاص ص ٩ - ١٣ ، ٨٥ - ٨٨ ، ١٢٨ - ١٤٠ ، ١٨٣ - ١٨٥ ، ١٨٧ - ١٩١ ، ٢٣٤ - ٢٤٦ ، ٢٧٩ - ٣٠٢ .

انه شيء لا اعترف به ، ولكننى اعترف فيه على ذاتى الماضية ، او هو شيء احاول ان اناى بنفسى عنه ، ولكنه يظل يلاحقنى ويلازمنى ملازمة الظل لصاحبه « (١) .

وهذه الملازمة لا تتأنى الا عن طريق استمرار الحياة ، او بالادق عن طريق تردد الحياة بين مستوى وآخر من مستويات الوجود غير المحدود . وعن طريق هذا التردد يؤدى الضمير رسالته ، ويتردد بالتالى بين القلق والهدوء ، وبين الخوف والاطمئنان .

والانسان فى الواقع يشقى بضميره ، ويسعد به ايضا . وقضية الشقاء والسعادة اكثر تعقيداً مما نتصور بكثير ، لانها كما تمثل رد الفعل لاي سلوك انساني فانها تمثل ايضا رد الفعل لنتائج هذا السلوك . وكثيراً ما يخوننا التوفيق فى اختيار السلوك وفى تقدير نتائجه .

ولولا وجود نوااميس محسوسة للرحمة وللمغفرة لما أمكن للانسان ان يسعد ابداً . ولولا ان نوااميس الحياة تعنى بدافع السلوك اكثر من عنايتها بالسلوك نفسه ، لتعذر ان نقول ان السعادة حق مكتسب لاي انسان ، الا اذا تجرد تماماً عن مطامع الانسان ، وشهواته ورغباته ، وأين هو ذلك الانسان الذى يمكنه اذاً ان يسعد بضميره حق السعادة ؟ ! وأين هو ذلك الانسان الذى يمكنه اذاً ان يتحدى بضميره - اليقظ أو النائم - عالماً للتعاسة وللأين من المهد الى اللحد ؟ !

وهذا الضمير هو وحده الحاجز الذى قد يحجز مطامع الانسان من التردى فى هاوية التكالب على زيف السلطان أو الجاه ، فيسمو عن مسلك الوحش فى أدنى غرائزه الى مسلك الانسان النبيل فى أرقى تطلعاته . وأرقاها اطلاقاً هو السعى الى النمو فى الحكمة وفى المعرفة عن طريق ضبط النفس ، ومحاولة السيطرة على النزوات والشهوات . وهكذا تنجح الحياة وتزدهر عن هذا الطريق ، حين تفشل وتلدوى حتماً عن طريق الاستسلام لهذه أو لتلك .

وهذه الحقيقة الواضحة تشير بذاتها الى أن فى الانسان عنصراً روحياً نشطاً يوصف بالضمير يمكنه - متى وصل الى مستوى عالٍ من

(١) من كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ وهو

يحيل القارئ الى

V. Jankélévitch : La Mauvaise Conscience. 1939. p. 94.

اليقظة والاستقامة - أن يمسك بزمام صاحبه ويقوده الى طريق النماء والازدهار الداخلى . وهذا العنصر روحى بحسب مصدره ومآله، وبحسب موطنه ورسالته ، فهو متميز تماما عن الجسد فى نزواته وشهواته ، ومن ثم فلا يمكن أن يكون مرتبطاً به ، ولا نابعاً منه ، ولا تابعاً له فى أى جانب من جوانبه .

والتكالب على السلطان أو الجاه نتيجة المحتومة فى نوااميس الحياة ضياع الحكمة والمعرفة ، وبالتالي الحرمان من كل سلطان حق ، ومن كل جاه صحيح .

وهذه الحقيقة كثيراً ما تنيب عن فطنة بنى البشر فى الوقت الذى قد يعتقدون فيه أنهم وصلوا الى فهمها جيداً ، وذلك لأن النفوس محمولة ابداً على تجميل نزواتها وشهواتها بأجمل البواعث والاهداف .

فالإنسان تضلله دائماً نزواته وشهواته عن أبسط اعتبارات الحق والصواب . وهو أن اعتقد أن هذه أو تلك ملتزمة مع نوااميس الأخلاق فهناك تبيكيت الضمير وله مع صاحبه حساب عسير ، لأنه على صلة بهذه النوااميس أوثق من صلة النزوات والشهوات بكثير . وهو أن اعتقد أنها غير ملتزمة معها فهو أقرب الى نداء الضمير وأقدر على تلبية هذا النداء ولو من حين الى حين كيما يجنب نفسه عواقب ألم مرير ، عندما يجد نفسه مطالباً بأن يسوى حسابه مع هذا الضمير عندما يستيقظ بعد رقاد طويل أو قصير .

ومن ثم فإن الضمير لا يلقي على الإنسان عبء البحث فحسب عن ماهية النوااميس الخلقية الراقية ، بل يلقي عليه أيضاً عبأ آخر أخطر منه بكثير ، وهو عبء محاولة التقيد بهذه النوااميس ولو على حساب ارتباطات النفس ببيئة معينة فى عصر معين ، وقد تكون هذه البيئة غارقة الى اذنيها فى القيم الروحية الخاطئة . وهذه القيم مهما كان خطؤها فإن القدر الحكيم كثيراً ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عاقل حكيم من اخطاء الشر والحماقة ، فيتخذ منها وسيلة طيعة للسير الى اهدانه العادلة ، فاذا بشمس الاطمئنان والسلام تشرق ساطعة بعد ليال طويلة من المخاوف والالام ...

فنفس المول الذى قد تستخدمه يد البغى والعدوان فى التخريب سعيدة ، هائلة ، معتقدة أنها تقيم بناء شامخاً خالداً على الزمن ، قد

(م ١٧ - فى التفسير والتخير)

يستخدمه العقل الحكيم في تعمير النفوس بمحبة الله والحقيقة والعدالة .
وهكذا يسود في النهاية على ما عداه ناموس انتصار الايمان بالله وبالحقيقة
وبالعدالة مهما اعترضته من انواء ، ومن عوائق كداء .

وهذا الناموس لا يمكن أن يعيه العقل الا عندما ينظر من بعيد الى
الامور فيرقب سير الأحداث عبر العصور والدهور ، ويرى تبادل الهزائم
والانتصارات بين قوى الظلام والنور كي يسود في النهاية حكم القدر
الحكيم الذي يرشد سفينة الأحداث وهي تناضل بين أمواج بحر عاصف
رهيب ، وليل أسود كثيب ، فيقودها في النهاية الى شاطئ الأمان
والاطمئنان عن طريق خلجات هذا الوجدان .. الذي ينبغى أن يسود
العقل ، كما ينبغى أن يسود نزوات الجسد ... فهلا وعينا عمق رسالة
هذا الوجدان وجلال اهدافه في الحياة ؟ ! ...

المبحث الثاني

التوفيق بين النواميس الخلقية الطبيعية

وبين حرية الإرادة

ليست المشكلة الحقيقية في وصول أى عقل مفكر الى سيادة ناموس
طبيعى للأخلاق يتمثل في وجود طاقتين متقابلتين تعمل أولاهما لرفعة
الحياة تسمى طاقة الإيثار ، وتعمل الثانية لمقاومة هذه الرفعة تسمى طاقة
الآثرة ، فان اكتشاف هذا الناموس الخلقى ليس في شيء من نطاق ما وراء
الطبيعة ، بل هو ناموس طبيعى صارم يحدث آثاره الملموسة في حياة
كل يوم بغير حاجة الى سلطة معينة تقوم بتطبيقه .

فيمكن لأى انسان أن يراقب كيف أنه عن طريق الإيثار - الذى
يتمثل في بعض التفانى في العمل ، وفي بعض السيطرة على شهوات
النفس - وصل الانسان الى كشوفه الباهرة التى خفتت الكثير من أخطر
آلام الانسانية . كما وصل - عن نفس الطريق - الى أروع فنونه التى أسهمت
في رفعة الحياة وتقدم شأنها ، وفي الجملة الى أفخر أمجادها . كما يمكن
لأى انسان أن يراقب أيضاً كيف أنه عن طريق الآثرة وعبادة الذات تقع
كل الجرائم التى ينالها العقاب ، وأيضاً تلك التى تفلت من كل عقاب
وضعى ، وقد تكون أشد من الأولى وأنكى ، لأنها تفتح أكثر منها أبواب
الفشل والتعاسة في الحياة الفردية وفي جميع الروابط الاجتماعية ...

فحين يوجه الإيثار صاحبه الى الخدمة ، والوداعة ، والتواضع ،
والعلم ، والإلهام ، والفن ... وفي النهاية نجاح الحياة فان الآثرة توجه

صاحبها الى حب التسلط تحت ستار الايمان ، والاستسلام للشهوات تحت ستار العاطفة ، والكبرياء الجامحة تحت ستار الكرامة ، والجهالة الحمقاء تحت ستار الحفاظ على القديم ، بل والى الاحقاد تحت ستار الثأر والانتقام ... وفي النهاية الى فشل الحياة وتخلفها في العقول وفي المشاعر ، وبالتالي في عالم الصيغ والأشكال الخارجية .

فهل ينبغي ان يكون ثمة شك في أن اكتشاف هذا الناموس الخلقى الطبيعي يمثل الوصول الى حقيقة وضعية بكل اسبابها ومسبباتها في الارادات والعقول ؟ ! فهذه الحقيقة الوضعية لا ينبغي أبداً أن تمت بصلة الى أى نوع من تلك المجادلات التي لا ينتهى أمرها في أمور ما وراء الطبيعة ، ولا الى الخلافات المتشعبة النطاق بين العقائد ومعتقداتها .

ومما لا ريب فيه أن العقائد كلها - وفي كل العصور - قد وصلت الى اكتشاف عظمة الايثار وضمة الأثرة ، واعتبرت أولهما أساساً للأخلاق الصالحة ، وثانيهما أساساً للأخلاق غير الصالحة ، حتى وان تفاوتت أساليب المواجهة ومحاولات التوجيه الصالح . فان التفصيلات قد اختلفت اختلافات جسيمة بحسب ظروف الزمان والمكان ، ذلك لان كل اساليبنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، نسبية تختلف كثيراً بحسب ظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أيضاً أن العقائد ، والتقاليد ، والفلسفات ، والآراء ، والمشاعر كلها لم توجد هذا الناموس الخلقى ولم تفرس بلوره في بطن الطبيعة بل لقد اقتصر دورها على كشفه ، عندما بلغ عقل الانسان - ووجدانه أيضاً - القدرة على هذا الكشف الهائل الذي غير مصير الحياة الانسانية ، وسما بها تدريجياً الى اتجاه مغاير لاتجاه حياة الزواحف والعجماوات ، اتجاه جعل الانسان يقف على قدميه في طريق التطور والارتقاء التدريجي البطيء ، الذي وصل به الى حالته الآن .

والتطبيق العملي للايثار اشق بمراحل كثيرة من الاقتناع النظري بقيمته ، لأنه يتطلب - فضلاً عن الاحساس الصحيح بالذات - محبة عظمى للآخرين الى حد انكار هذه الذات . كما يتطلب مع قوة الإرادة اصراراً على ضبط النفس عن شهوات طافية كثيرة لها روتقها وبريقها ... ولذا فان الحكم الخلقى الصحيح على حياة أى انسان لا يكون بتقدير النصائح البراقة أو الأقوال الجميلة التي قد تصدر عنه ، بل بتأمل تصرفاته الخاصة منظوراً اليها من هذه الزاوية التي لا تخطئ أبداً في الحكم على أى شخص ، أو عمل أو أى نداء ... وهى اثره أم

إيثار ؟ ... وبغير هذا النظر تكون كل احكامنا الخلقية محض انهيار .

* * *

ولا يمكن ان تجيء روح الايثار جزاءً او بفتة الى اى فرد ، او الى اى مجتمع ، بل انها نتيجة تطور طويل في الاتجاه الصحيح . اى نتيجة تطور مرتبط في جوهره بمبادئ خلقية صحيحة ، حتى وان اختلف عنها في بعض التفاصيل . فعن طريق التطور في الاتجاه الخلقى الصحيح تنمو الفضائل ، ويصبح حقيقة واقعة الاتساق الصحيح مع نوااميس الحياة الراقية ، لا مجرد وهم زائف او وعظ ضائع . وعن طريق هذا الاتساق وحده يصبح نجاح الانسان حقاً مكتسباً لا يمكن ان يسلبه منه قدر من الأقدار ، ما دام الايمان يدعونا للتسليم بأن من وراء القدر عقل عادل وحكيم لا يعرف البغى ولا العدوان .

ومن المحال ان نصل الى اتساق صحيح مع نوااميس الحياة الخلقية الراقية عن طريق وجدان يحيا في ذعر من هذه النوااميس ممثلة في تصور اله باغٍ معتدٍ . ولا عن طريق وجدان مراوغ ومخادع لاله ممالئ متحيز !! ولا عن طريق وجدان مرتبط بالشخص وبالطقوس ولو على حساب حقائق الحياة الناصعة ونوااميسها المترابطة . ولا عن طريق وجدان حائر في البحث عن فضيلة صحيحة تحت اكداش ضخمة من فضائل ضالة كثيرة . ولا أيضاً عن طريق وجدان متحرر من كل منطق مترابط وهائم في خيال رجب . فان الخيال الرحب كثيراً ما يمثل بذاته اساءة بالغة الملقى الى جوهر الأمور والى النوااميس الخلقية المترابطة التى تحكم الكون ، والتى تقتضى ان نفس الأسباب تولد نفس النتائج .

ومن العسير بداهة ان تسير الحياة في اتجاه واحد في مطلق الايثار او في مطلق الأثرة ، لكنهما تتردد دائماً بين انفعالات الاتجاهين معاً التى تتزاحم في وجدانات بنى البشر اجمعين ، وتختلط فيما بينها اختلاطاً شبه تام بنسب متفاوتة تفاوتاً ضخماً . ولكن يكفى ان يقال ان الاتجاه باصرار نحو أحدهما هو الذى يحدد لحياة الانسان مدى نجاحها او فشلها في شق طريقها . وان المحاولات الارادية لتغليب جوانب أحدهما على الآخر - ولو فشلت - ليست ضائعة في سفر الحياة ، وكلما نجح صاحبها في تغليب اتجاه الايثار - رغم مشقته البالغة - بكل ما فيه من خير ومحبة وفضيلة كلما أمكن القول بأن الحياة تسير بصاحبها في طريق الوفرة والارتفاع (١) .

(١) للفزيد راجع ما سبق في ص ٨٠-٩٧ .

بين تطور الروح وتطور المادة

فالإيثار يمثل إذا طاقة حقيقية كامنة وراء تطور الوعى ، وهو من نواميس الروح لا المادة ، فلا ينبغي أن يفوتنا أن الروح على ما لاحظته برجسون Bergson « من معدن غير معدن المادة لأنها صاعدة حرة والمادة هابطة مقيدة » ولذا كانت الروح فى فلسفة برجسون عن « التطور الخالق » هى أصل المادة ولم تكن المادة هى أصل الروح .

ولذا تذهب هذه الفلسفة أيضاً الى أن المذاهب الروحية « كانت على حق فى استماعها الى الشعور عندما كان الشعور يؤكد الحرية الانسانية . لكن العقل ما زال موجوداً هنا ليقول ان السبب يحدد نتيجته وأن المثل شرط فى وجود المثل وأن كل شيء معاد ، وأن كل شيء موجود من قبل . وقد كانت هذه المذاهب على حق عندما آمنت بوجود شخصية فردية مطلقة ، وباستقلال الفرد تجاه المادة ... ولقد كانت هذه المذاهب على حق عندما نسبت الى الانسان مكاناً ممتازاً فى الطبيعة وقالت بأن المسافة التى تفصل الانسان عن الحيوان مسافة لا نهاية لها ... » .

الى ان يقول أيضاً « ان الشعور متميز عن الجسم الذى يبعث فيه الحياة على الرغم من أنه يكابد بعض ضروب التدهور بسبب ذلك ... ولكن مصير الشعور ليس مرتبطاً بمصير المادة . وأخيراً فان الشعور حر بحسب جوهره ، بل هو الحرية ذاتها ، لكنه لا يستطيع اجتياز المادة دون أن يهبط عليها ودون أن يتكيف بها ، وهذا التكيف هو ما يسمى بالعقل . وإذا استدار العقل الى الشعور الفعال أى الحر فإنه يدخله بطبيعة الامر فى الحدود التى ألف أن يرى دخول المادة فيها » (١) .

فتطور الروح يسير إذا فى اتجاه غير تطور المادة ، اتجاه محكوم بنواميس غير نواميسها ، وهذا التمييز بين اتجاهى الروح والمادة فى التطور الذى فطن اليه برجسون ، كما فطن اليه فلاسفة آخرون غيره ، أفلت أمره من نيتشه Nietzsche ودفعه ذلك الى فلسفته الخاطئة تماماً عن الخلط بين نواميس الروح ونواميس المادة فراح ينكر دور النواميس الخلقية الكائنة وراء تطور الحياة (٢) .

وهذا من شأنه أن يبرز دور النواميس الخلقية فى توجيه دفة الأحداث . حتى أن هذا الدور يكاد فى نهاية المطاف أن يصبح كل شيء .

(١) من « التطور الخالق » لبرجسون ، ترجمة الدكتور محمود قاسم

ص ٢٠٥ — ٢٠٧ .

(٢) راجع ما سبق فى ٧١—٧٨ .

ومهمة التطور في الاتجاه الصحيح هي الوصول الى محاولة الارتباط بهذه النواميس ، وهي محاولة قلما تنجح بسبب وجود عوائق كثيرة في الفكر والشعور مستمدة كلها من دور الأثرة ، وما يتبعها من نتائج مدمرة من شأنها أن تحجب النور عن حقائق الأمور .

وهذه النواميس لا تأبه بالغايات بقدر ما تأبه بالوسائل ولا تأبه بالنتائج بقدر ما تأبه بالبواغث ، حين تعودت موازيننا الخاطئة أن تأبه بالغايات دون الوسائل ، وبالنتائج دون البواغث . كما أن هذه النواميس لا تأبه بأى مجد في هذه الدنيا الباطلة كلها الا أن يكون هو مجد الفكرة السليمة ، والعمل المشعر ، والشعور النبيل . فهذا كله يمثل مفتاح كل نجاح للحياة ، وكل انتصار حتمى للحقائق على الأباطيل مهما طال بها الأمد جيلا بعد جيل .

وهذه النواميس لا تأبه أيضاً بأية آراء تيولوجية قد ترتبط بها عن فهم أو عن غير فهم لها الا بمقدار ما ترتبط بمبادئ خلقية وروحية صحيحة ، ونكون عندئذ أصحاب فضل حقيقى في هذا الارتباط بكل ما يقتضيه من قيود صارمة وتبعات جسام تمثل بذاتها أثم ما يملكها الانسان من سبل السير في الطريق الصحيح للارتقاء ، بل أيضاً من سبل الفهم الصحيح لتصاريف القدر ، أو بالأدق تلك التى تعودنا أن ننسبها اليه ولا ننسبها الى أنفسنا بسبب ما يتراكم فيها من أباطيل الأثرة وأوهامها الجوفاء .

التفاعل بين الخير والشر

ونواميس الحياة الخلقية والروحية تعمل عن طريق عقولنا وإرادتنا ، كما تعمل عقولنا وإرادتنا عن طريق نفس هذه النواميس ، فهناك تبادل مستمر بين هذين القطبين وكلاهما سالب وموجب . وهذا التبادل لا يمكن أن يتوقف الا بتوقف الحياة أو بتعطيل بعض نواميسها ، وكلاهما أمر محال .

وارادتنا — ومن ورائها عقولنا — حقائق كونية نشطة عاملة في اتجاه أو في آخر ، وفي تغليب أى من الانفعالين على الآخر ، وفي ذلك يكمن سر فاعلية الحياة ، وقوتها ، وترديها دوماً بين عوامل الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والارتفاع والضياع التى تحمل أسماء شتى ، وصوراً تتراوح بين الجمال والقبح ، والقوة والضعف ، قد تبدو جلية واضحة ، وقد تسترهما غلالات تتفاوت في كل شيء حتى في مدى سمكها أو شفافيتها .

وأخطر ما في هذا النشاط الإرادي أن نتائجه تتوالد الى ما لا نهاية طبقاً لترايط الأسباب والمسببات . وتمتد هذه النتائج الى الآخرين بحكم التضامن الاجتماعي ، وهو ناموس طبيعي بدوره ، ولكن كل صاحب نشاط ارادي لا يمكن أن يفلت من نتائج نشاطه مهما طال بها الأمد . ولا يصلح آثار النشاط الضار سوى نشاط نافع ، ولا يمحو آثار نزوع سابق نحو الأثرة سوى نزوع لاحق نحو الايثار ، ولا يوقف طاقة الأثرة في قدرتها على التخريب سوى طاقة الايثار في قدرتها على البناء .

ولا ينال من قدرة الأثرة على التخريب أن يتصرر صاحبها أن كل تصرفاته محض خير وفضيلة ، وذلك لأن ارادة الانسان محمولة دائماً على تجميل نوازعها بأجمل البواعث وأرقاها ، حتى عندما تقع على النقيض من نوااميس الحياة الخلقية التي خلق الانسان لكي يسعى جاهداً الى محاولة الارتباط الصريح بها ، حتى تعصمه من نزوات الأنانية وشهواتها المدمرة لكل رجاء . وهذه النزوات مخادعة ماهرة ترتدي دائماً قناع الخير المطلق ، والتقوى الأصلية ايضاً . ومن هنا تجيء ضراوتها الحقيقية وقدرتها في كثير من الأحيان على سحق هذا القبس الخافت في كل نفس انسانية ، وهو قبس الوجدان .

ولولا أن حكمة الحياة أودعت في وجدان كل انسان هذا القبس الخافت، الذي يدعو الى تفضيل الخير ولو لم يتجه اليه على الشر ولو اتجه اليه حراً مختاراً ، لاتجهت الحياة نحو الاجداب والضياع بدلا من اتجاهاها نحو الوفرة والارتفاع . وكلما اشتعل هذا القبس الخافت كلما أضاء للنفس طريقها عند تخير مواقع اقدامها في طريق الأبدية الصاعد الطويل المحفوف بالمخاوف وبالأخطار .

ومن رحمة الأقدار أنها لم تحرم حتى بعض العجاوات من هذا القبس المقدس ، وهو قبس الوجدان ... ألم تقرأ عن حيوانات كثيرة تختار الموت طواعية لنفسها حتى تهب الحياة لأولادها ؟ ! ألم تقرأ ابدأ من كلب وفي اختار لنفسه الموت جوعاً وعطشاً عندما شعر بموت صاحبه ، رغم نداء غريزة البحث عن الطعام في كل جبروتها الذي اكتسح كل جبروت آخر الا نداء الوفاء عند هذا الحيوان الأعجم ؟ ! أليس هذا كله نوعاً فريداً من الاختيار القاسي الذي يعجز عنه أكثر الناس نبلا ووفاء ؟ !

تكيف إذا تسير الحياة الى ضياع اذا كانت حكمتها قد شاءت الا تضن بجوانب الخير والايثار حتى على الحيوانات التي قد نعتقد خطأ انه لا عقل لها ، وأنها مسودة بسلطان الفرائز ، فلا اختيار لها في أمرها ؟ !

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كان للنواميس الخلقية كل هذا السلطان الفعال في توجيه احداث الوجود وتسلسل مقدراته التي قد نعتقد خطأ انها تتسلسل بغير منطق واضح وبغير هدف حكيم ؟ ! وما كنا لنعتقد ذلك لو أننا اعترفنا ان ائمن ما في الحياة قيمها غير المادية ، واهدافها السامية التي تتعارض تماماً مع اى تخريب للأخلاق يجلبه حب الذات والملذات .

* * *

وفي هذا الاتجاه يقول الفيلسوف والسياسي الأمريكي جيفرسون Jefferson « ان حب الذات ليس جزءاً من الأخلاق ، بل انه في الواقع يناقضها تماماً . انه المصادم الواحد للفضيلة الذي يقودنا دائماً - حسبما تملئ علينا نوازعنا - الى اشباع ذواتنا ، منتهكين بذلك واجباتنا التي تفرضها الأخلاق نحو الآخرين . ومن ثم فقد نصب الداعون الى الأخلاق والداعون الى الدين ضد هذا العدو مدافعهم باعتبار أنه العقبة الوحيدة التي تعوق ممارستنا للفضيلة . وجرّد الانسان من نزعاته الانانية فلن يعوقه بعد ذلك عائق عن ممارسة الفضيلة . وما عليك الا ان تخضع تلك النوازع الانانية بالتعليم والتثقيف ، او ضبط اعنتها فتسلم لك الفضيلة دون منافس .

لقد قيل اننا نطعم الجائع ، ونكسو العارى ، ونضمّد جراح من ضربه اللصوص ، ونصب الزيت والنبيد عليها ، ونحمله على خيلنا الى الفنق لاتنا نجد متعة في مثل هذا السلوك . وهكذا نرى هلفتيوس (١) Helvetius (١٧١٥ - ١٧٧١) وهو واحد من أفضل رجال الأرض وأبرع الداعين الى هذا المبدأ - يقول بعد ان يعرف « المنفعة » بأنها لا تدل على ما هو مالى فحسب ، وانما كل ما من شأنه أن يجلب اليها المتعة او يحول بيننا وبين العذاب فيقول ان « الكريم هو الذي لا يطيق ان يرى منظر البؤس ، ولحماية نفسه من هذا المنظر يضطر الى غوث البائس الملهوف » .

هذا حقيقي بالفعل ولكنه لم يتناول المسألة كلها تناول الكامل . ان هذه الفعال الخيرة تجلب لنا اللذة - لكن كيف تجلبها ؟ ذلك لأن

(١) وهو داع فرنسي من دعاة المادية (١٧١٥ - ١٧٧١) لكنه ايضا من دعاة الانتقال من الانانية الى النيرية في الأخلاق . وهو يقول ان الانسان الجدير بهذا الاسم يجد لذته - اى منفته الخاصة - في سعادة غيره . فهو لا يطيق مشاهدة شقاء هذا الغير ، بل يحاول أن يخفّفه أو أن يسحوه كيما يجنب نفسه ألم مشاهدة الألم .

الطبيعة قد غرست في صدورنا أيضاً حب الآخرين ، واحساساً بالواجب نحوهم ، أو باختصار غريزة أخلاقية تهيب بنا دون مقاومة أن نشعر بؤسهم ، ونسرع الى اغاثتهم ، وأن نعترض على لغة هيلفتيوس عندما يقول : « اى دافع سوى المصلحة الذاتية يمكن أن يدفع رجلاً الى الفعل الكريمة ؟ » . من المستحيل لديه أن يحب الخير من أجل الخير ، وأن يحب الشر من أجل الشر ، ولكان من الممكن أن يكون الخالق فتاناً مهملاً الصنع لو قصد بالإنسان أن يكون حيواناً اجتماعياً دون أن يفرس فيه التوازع الاجتماعية » (١) .

لماذا تتراخى نتائج أفعالنا ؟

ولعل من أقوى مظاهر حرص الطبيعة على أن تكون لنا حرية كافية في الاختيار ، وعلى أن نشعر بها ونطمئن اليها رغم وجود هذه النواميس الخلقية ورغم سلطانها الفعال حرص الطبيعة أيضاً على ألا يكون لجميع أفعالنا نتائجها الفورية المباشرة . فلو حدثت هذه النتائج الفورية دائماً ، كجزء لا يتجزأ من سلوك الحياة معنا لما شعرنا بأننا أحرار في خطئنا وفي صوابنا معاً ، وبأننا سادة الموقف وبمقدورنا أن نختار بين هذا السلوك أو ذاك بملء حريتنا .

ولو كانت نواميس الحياة الأزلية تتدخل فوراً لتحقيق النتائج التي تبدو لنا لازمة منطقياً - كما تتدخل مثلاً قوانين الميكانيكا أو الكيمياء - لما كان للمصيب فضل في صوابه ، ولا للمسيء وزر في إساءته . فلو كان من ضمن هذه النواميس الأزلية مثلاً أن ينكشف الكذب أو الخداع فوراً لكى يمتنع الناس عنهما لكان فضل امتناعهم يرجع لهذا القانون الطبيعي لا لهم ، ويصدق ذلك أيضاً على كل أثر إذا كان محقق الحدوث فوراً كابتلال الجسد عندما يسقط في الماء ، واحتراقه عندما يسقط في النار .

ثم انه اذا كان الثواب والعقاب فوريين فما فائدة الزمن ؟ ! وفيه تنقضى هذه الأبدية لتى لا تنتهى ؟ ! وما هو الدرس الذى نعيه من الوقوع مختارين في الخطأ أو في الصواب ؟ وما حكمة الألم ، والألم يلزمه الزمن حتى يحقق ثمرته المرجوة في التطور والارتقاء ، وفي تحقيق التناسق بين عناصر العقل والوجدان التى لا تناسق بينها ولا ارتباط ؟ ...

ولهذا يبدو أيضاً أن ارغام ارادة أى انسان عاقل على أن يتخذ سلوكاً معيناً بالقهر أو بالخدعة عمل غير خلقى ولا مفيد ، حتى ولو كان

(١) من كتاب « جيفرسون » تأليف جون دىوى ترجمة الدكتور عبد الحميد

يراد في النهاية عن طريق القهر أو الخديعة تجنب هذا الانسان خطر الوقوع في خطأ ما . وذلك لان الانسان قد يتعلم من الوقوع الارادى في الخطأ اكثر مما يتعلم من الوقوع الجبرى في الصواب . وحرمان الانسان من حريته في الاختيار لا يختلف شيئاً عن حرمانه من اى حق طبيعى له ، بل ان هذه الحرية تكاد تمثل أخطر حقوق الانسان الطبيعية ، وأهم مزاياه التى فطر عليها .

فالأب الذى يريد أن يربى ابنه على أنبل الصفات وأسمائها لا يفكر أبداً في وضع ابنه في قفص من حديد كيما يجنبه الوقوع في الأخطاء . كما لا يفكر أبداً في أن يقتله فوراً ويقول : قَدَر هو الموت ينبغى أن يعطل قدرأ آخر هو الفساد ، أو الفشل ، أو العقوق ... بل ان أقصى ما ينبغى أن يفكر فيه هو أن يزوده بالنصح اللازم ، وأن يراقبه بقدر محدود من الرقابة الحانية ، تاركاً له فرص التعلم من الخطأ ومن الصواب معاً . وقد يتدخل - أخيراً - لتأديبه بالعقاب بعد الزجر مرة أو مرتين . ويكاد يكون هذا هو بالضبط أسلوب الطبيعة معنا وان اختلفت !لتفاصيل اختلافاً بينا .

ولذلك لا ينبغى أن يتساءل الانسان كثيراً لماذا يهمل الله الانسان الخاطيء أو الشرير كل هذا الامهال الطويل ؟ ... ان الله تعالى - كما يقول العامة والخاصة معاً - يهمل ولا يهمل . وما قد يبدو لنا امهالا طويلاً هو عنصر لا غنى عنه ودليل لا ينقض على حرية الاختيار اللازمة للحياة في نبوها ، وفي اتجاهها المحتوم نحو التطور والارتقاء .

وهذا الامهال يمكن أن يكون بالتالى عنصراً لا غنى عنه في رحمة القدر بنا عندما يريد لكل انسان أن يكون له فضل حصوله على تطوره المحتوم في العقل وفي الوجدان ، بحسب حسن استخدامه لحريته في الاختيار أو سوء استخدامه لها . كما يريد نفس الأمر لكل مجتمع كوحدة مترابطة لم تجتمع مصادفة ولا عبثاً بل بالنظر الى قيام روابط عميقة تربط بين أفرادها ، قد لا يصل العلم الى تحديدها ، ولكنها موجودة على اية حال ما دام لكل أمر سبب محدد في نوااميس الطبيعة التى منها نوااميس الاجتماع في الزمان والمكان ، وسواء أكان الاجتماع على وطن واحد ، أم على اعتقاد مشترك ، أم في جيل واحد ، أم في أسرة واحدة .

ثم ان هذا الامهال أمر لا غنى عنه لامكان تطور الوعى نحو المزيد من النضج ومن التناسق الداخلى بالاضافة الى التناسق الخارجى مع كل ظواهر الوجود المادى والروحي . وتطور الوعى غير محدود في قدرته ولا في نطاقه ، وهو لا يشير فحسب الى نمو المعرفة ، بل يشير أيضاً الى

نمو الخبرة والحكمة وازدهار الوجدان عن طريق نمو الفضيلة وتقاء الإيمان . وكل ذلك ينبغي أن يسير جنباً الى جنب في التطور والارتقاء حتى يوفّر لصاحبه الشخصية المتناسقة القادرة وحدها على أن تشع بأسباب السعادة الحقّة ، ولو على الرغم من كل أسباب الحرمان والألم الوفير التي قد تحيط بها !

ف للظروف الخارجية دورها ورسالتها في تطوير الوعي ، ولو عن طريق الألم المرير والصبر الطويل الى أن تتدخل عدالة القدر ، لكن السعادة الحقّة ليست مرتبطة حتماً بهذه الظروف ولا متوقفة حتماً عليها . وكل ظرف منها هو في حقيقته سراب يسير الى زوال سريع أو بطيء ، لكن الذات ليست الى زوال بل الى نمو وارتقاء تدريجيين في العقل والوجدان . وهكذا تذوب تدريجياً النعمة مع النعمة ، والشبع مع الجوع ، والجاه مع الدل ، والصحة مع المرض ، أما الأمر الوحيد الذي لا يعرف زوالاً فهو ملكات النفس وخبراتها المتجددة التي تكتسبها في طريق تطورها للأمام عن طريق مواجهة كل هذه الظروف مجتمعة أو متتابعة .

وعن طريق مواجهة الصعاب والتغلب عليها - وهي تجيء من أخطائنا عند استخدام حريتنا - يتكون تدريجياً هذا الكنز الهائل المسمى تناسق الشخصية الذي يهب لصاحبه الاحساس بالسعادة الوفيرة ولو في غمرة عوامل الحرمان والحسرة التي تحيط به من كل جانب . وهكذا تختزل كل عوامل السعادة والشقاء نفسها في أمر واحد وهو مدى تطور الوعي وفي أي اتجاه يسير هذا التطور : هل هو اتجاه الحصول على التناسق تدريجياً أم ضياعه .

وبمقدار حصولنا على التناسق ، ولو كان الحصول تدريجياً بطيئاً وهو حتماً كذلك ما دامت نتائج أفعالنا من طبيعتها أن تترأخى الى أمد طويل أو قصير - بمقدار ما يمكننا أن نتطلع الى الحصول على قدر أوفر من فرحة الحياة ، وإن نثق فيها ، كما نثق في استقرار النعمة ، وفي حلولنا فيها ولو في وسط عوامل الحرمان والحسرة التي قد تنزل بنا لكي تهينا تدريجياً المزيد من الثقة في أنفسنا والاطمئنان الى حريتنا ، وبالتالي الى أن مصائرنا في يد عادلة أمينة هي يد القدر الذي يحميننا من أنفسنا ، ومن أخطائنا، ومن نزواتنا عند استخدام حريتنا استخداماً ضاراً بنا وبالأخرين .

ولدرا هذا الاستخدام الضار يلزمنا الكثير من المعرفة ، لأن الجهالة هي الداء أعداء الإنسان . والمعارف كثيرة ، وكلها ليست على قدم المساواة في ارشاد الإنسان الى الطريق الصحيح . وأجمل معرفة في هذا الشأن هي تلك التي وصفها راينور جونسون Raynor C. Johnson

— مدير كلية الملكة بجامعة ملبورن ، وأحد الباحثين الروحيين المرموقين — عندما قال بحق « أن تعرف — لا أن تصدق ، ولا أن تؤمن ، ولا أن تعتقد — بل تعرف أن العالم صديق لك ، وأن أقدامنا موضوعة على طريق يقود الى هدف مقدس قابل للفهم ، وأن هناك حبا كائنا في قلب جميع الأشياء ... هذه هي المعرفة التي لأجلها أصبح أنا سعيدا بكل معرفة أخرى » (١) .

نعم هذه هي المعرفة التي كشف النقاب عنها — وفي مشقة بالغة — دارسو هذه الحقائق الروحية الخطيرة عن الكون والإنسان — والتي أخذت تترى في تدفق شديد ، وفي ثبات لا يتزعزع ، لكى تلك حصون الجهالة وقلاعها الواحد بعد الآخر . وتزيل نهائياً مخاوف بنى البشر من كراهية الكون لهم ، وتوقع عدوانه عليهم في كل لحظة من لحظة أو من نوم ، من رضا أو من غضب ، من صواب أو من خطأ .

ولا يوجد مصدر للاحساس بعداوة الكون لنا أقوى من الوهم الخاطيء بأن كل الآلام التي نعانيها ، وتنوء بها طاقاتنا أحيانا ، إنما هي مفروضة علينا فرضاً تعسفياً ، بلا أساس من منطق مفهوم ، ولا سند من عدالة مرجوة ، ولا عاصم من رحمة يسيرة . فان هذا الوهم الخاطيء يضاعف من احساسنا بعداوة الكون لنا ، وبأن الكون من حولنا سعيد بالآلما ، متوثب نحو الاستزادة منها ! !

وهذا الوهم نفسه اذا سيطر على سياسة التشريع العقابى فانه كفيل بأن يقودها الى أخطاء فادحة من التفريط في حق المجتمع أو من الإفراط في حمايته . واذا سيطر على عقيدة القاضى فانه كفيل بالقضاء على أسمى شعور يختلج في نفسه ، وهو احساسه بأنه إنما يحقق العدالة على قدر استطاعته كبشر .

أما اذا سيطر هذا الاحساس على وجدان المتهم فانه كفيل بأن يحوله من تائب يرجو الصفح الى متعرد يبغي الانتقام . ومن مذنب يرجى صلاحه الى حاقد لا يرجى منه سوى المزيد من الحقد على المجتمع ، وعلى التشريع ، وعلى القاضى ... وأين هذا من الاحساس بالحب الذي ينبغى أن يقع في قلب جميع الأشياء ؟ ! ...

وهذا كله ينتقل بنا الى موضوع « التسيير والتخير في المدارس العقابية » بمقدار صلته بالخطوط العامة للسياسة العقابية كما يتصورها الفقه المعاصر ، وهذا هو موضوع الباب المقبل .

الباب الثامن

التسيير والتخير

في المدارس العقابية

تمهيد وتوبيخ

واجب مساءلة كل انسان عن افعاله احساس غريزي في النفس بمقدار احساسها بوجود نوايس خلقية ينبغى على كل انسان أن يتسق معها اتساقا صحيحا على قدر طاقته . وأقوى صور المساءلة التي عرفتھا البشرية منذ القدم هي المسؤولية الجنائية التي تطورت كثيرا واتخذت صورا متباينة بتباين المجتمعات والحضارات ، لكن الاعتقاد فيها بأن كل جريمة ينبغى أن تقابلها عقوبة ظل راسخا بوصفه تعبيرا عن معادلة طبيعية عادلة لازمة لنجاة البشرية واستقرارها في حياة آمنة مطمئنة .

وقديما كانت العقوبات توقع دائما وعلى أية حال بدون بحث فيما هو أهم من العقاب وهو أساس الحق فيه ، الى أن جاء وقت دخلت الانسانية فيه طورا جديدا من اطوار نموها بدأ العقل فيه يتفلسف ، ويتساءل عن هذا الأساس للعقاب بكل ما يشير من خلاف مذهبي ضخم بين من يؤمن بحرية الاختيار المطلقة للانسان ، وبين من يؤمن بالجبرية المطلقة ، وبين من يتوسط بين المذهبين المتطرفين فيؤمن بحرية محدودة مقيدة بظروف الزمان والمكان . وأصبح هذا الخلاف الفلسفي العميق هو محور بحث المسؤولية الجنائية في أساسها الاول وفي كل ما قد يشيد على هذا الأساس من نتائج ضخمة .

ولا أريد أن أتغفل هنا كثيرا في موضوع الجبر والاختيار وما يشير من مباحث ضخمة في شتى نواحي المسؤولية الوضعية ، فان هذا التغفل يقتضي الدخول في صلب الكثير من الطول الوضعية التي تخرج حتما من دائرة البحث الفلسفي الصرف الذي ينبغى أن يقتصر على الكلام في بعض زوايا الفلسفتين العامة والعقابية ، أو بالأدق في أهم زواياهما بمقدار اتصالها مباشرة ببعض الحلول الوضعية لهذه المسؤولية .

وفي الواقع أن مشكلة التسيير والتخير من ناحية اتصالها بالحلول

العقابية تبدو ذات قيمة خاصة بالمقارنة مع نفس المشكلة من ناحية اتصالها بالحلول المدنية أو الادارية ، وذلك لأن فكرة الائم *culpabilité* تقع في الأساس من المسؤولية الجنائية ، وترتدى فيها قيمة خاصة ، حين لا تقع في الأساس من المسؤولية المدنية أو الادارية ، ولا ترتدى في أيهما نفس القيمة .

فالمسؤولية العقابية لا تقوم أبدا بغير قاعدة من خطأ شخصي مسند الى الجاني سواء أكان عمديا أم غير عمدي . وينبغي في هذا الخطأ أن يكون على مستوى معين من الجسامة هو الذى يعتبر علة للتجريم ومصدرا اجتماعيا للجزاء الجنائي . وهذا الجزاء يتميز أيضا بآثاره الهامة بالمقارنة بالجزاء المدني أو الادارى ، لوثيق اتصاله بحرية الأفراد وبكرامتهم وبمستقبلهم ، ناهيك عن اتصاله بحياتهم في بعض الصور . ولذا فهو يثير من الاعتبارات الدقيقة ومن اوجه الخلاف في الراى ما لا يثيره عادة الجزاء المدني أو الادارى .

ثم ان المسؤولية المدنية جد مختلفة عن الجنائية من ناحية أن هذه المسؤولية المدنية وان كانت تقام بحسب الاصل على أساس من حدوث فعل خاطيء ضار مستوجب ملزومية فاعله بتعويض الضرر (م ١٦٣ من التقنين المدني المصرى) ، الا أنها يمكن في أحوال كثيرة أن تقام بناء على أخطاء غير شخصية بمعنى أنها غير مسندة الى الملزم بالتعويض ، كما في حالة المسؤولية عن فعل الغير (راجع م ١/١٧٣ من نفس التقنين) ، وعن حيازة الأشياء والحيوانات (راجع المواد ١٧٦ - ١٧٨ من نفس التقنين) . وذلك بالإضافة الى إمكان قيام هذه المسؤولية المدنية بالتعويض استنادا الى بعض النظريات المتوسعة فيها مثل نظرية تحمل التبعة ، وقبول المخاطر .

أما المسؤولية الجنائية فلا تعرف شيئا من هذا القبيل ، فهي لاتعرف الخطأ المفترض الذى يعرفه القانون المدني ولا توجد به قرائن قانونية في انبات الخطأ قاطعة كانت أم غير قاطعة ، بل ان من يدعى صدور خطأ من الجاني مكلف قانونا بإثباته وبكونه خطأ شخصيا تسبب في توافر أركان الجريمة المعاقب عليها ، عمدية كانت أم غير عمدية . وذلك بالإضافة الى ان نظريات تحمل التبعة وقبول المخاطر وما إليها لا تزال بعيدة عن أن تلعب دورا مذكورا في الفقه الجنائي ، أو في الشرائع العقابية بوجه عام حيث تسود مبادئ غير هذه تقتضى أن لا جريمة بغير نص ، كما تقتضى التفسير الضيق للنصوص والأخذ بما فيه الاصلح للمتهم عند تأويلها في حالة النقص أو الغموض .

فالاثم الجنائي مستقل اذا عن الخطأ المدني في عناصره ، كما هو مستقل عنه في مداه ، وفي اثباته ، وفي آثاره ، وفي نطاقه ... وذلك في الجرائم العمدية وغير العمدية معا . والمسئولية الجنائية تبدو لذلك أوثق اتصالا بقواعد المسئولية الخلقية من المسئولية المدنية ، وبالتالي فان موضوع التسيير والتخيير يرتدى في نطاقها قيمة خاصة بالمقارنة بالمسئولية المدنية .

ونفس هذا القول يصدق أيضا على المسئولية الادارية ، لانها لا تقوم أساسا على قاعدة من الائم الخلقى بمقدار ما تقوم على قاعدة من الاهمال الادارى ، أو من عدم التقيد بقيود تنظيمية صرف قد تكون عديمة الصلة بقواعد الأخلاق الطبيعية أو لاجتماعية ، وربما على النقيض منها في بعض الأحيان . ثم ان المسئولية الادارية لا تستوجب من الجزاءات ما يمثل في خطورته الجزاءات الجنائية بحسب الأصل ، بل انها لا تتطلب حتى ثبوت الخطأ أو الاهمال بصورة قاطعة كذلك الصورة التى تتطلبها المسئولية الجنائية . وحتى ان قيل ان حرية الاختيار مطلوبة في المسئولية الادارية ، وأن الاكراه ينال منها منالا تاما أو جزئيا ، فان الاكراه لا يثير فيها أكثر مما يثير في نطاق المسئولية الجنائية من بحث فلسفى أو قانونى . بل قد لا يخرج عن اطار هذا البحث الأخير خروجاً مذكوراً .

وفي النهاية فان الصلة الوثيقة بين موضوع التسيير والتخيير وبين قواعد المسئولية الجنائية مستمدة من نفس الصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة وبين قواعد المسئولية الخلقية ، حتى أن التشريع العقابى يبدو أوثق اتصالا بمبادئ الأخلاق من أى تشريع وضعى آخر . وتبدو هذه الصلة أقوى ما تكون عند من يؤمنون بأن لقواعد الأخلاق قيمة مطلقة وعامة وسمدية لانها مستمدة من نواميس طبيعية تحكم الكون ينبغى أن تكون هى المصدر البعيد أو القريب لقواعد التشريع الوضعى على ما وضحناه في الباب الثانى وعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية » ؟ . فعند هؤلاء لا تمثل الجريمة سوى عدوان على قاعدة خليفة وفي نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام .

ولا يزال لهذا المذهب في القانون الطبيعى انصاره في آراء بعض كبار الجنائيين مثل الأستاذ جاروفالو (Garofalo) الذى خلف العلامة لمبروزو Lombroso في زعامة المدرسة الوضعية الإيطالية . وكذلك في آراء بعض المعاصرين مثل الأستاذ فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا .

ذلك حين يميل القائلون بالمذهب التطورى فى الأخلاق الى انه ليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق ، بل انهما يخضعان معا لسنة التطور والارتقاء ، وهؤلاء يستندون التأثير الأقوى فى التجريم وفى العقاب الى قيم اجتماعية تختلف من بيئة الى أخرى ، وإلى ظروف متطورة مع الزمان والمكان ، ومن ثم « فان كل ما يسمى خيرا يخضع للاختبار فى ضوء فائدته الاجتماعية » بحسب تعبير « موسوعة الأخلاق » (١) . وبالتالى فان العقاب الجنائى يكون مؤسسا على نفعه للمجتمع لا على صلته بأوامر الأخلاق ونواهيها . ولعل خير من يمثل هذا المنطق الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر *Herbert Spencer* وبعض من انصار المدرسة الجنائية التقليدية .

وفى الواقع انه لا يوجد تعارض حقيقى بين الايمان بوجود نوااميس خلقية طبيعية وبين الايمان بوجود قيم اجتماعية عابرة تختلف من مجتمع الى آخر ومن عصر الى آخر . لانه من السهل جدا ان نتصور ان تكون هذه القيم الاجتماعية مصدرا قريبا للتشريع الوضعى وأن تكون النوااميس الطبيعية الخلقية مصدرا بعيدا لهذه القيم نفسها ، وبالتالى لبعض اصول التشريع الوضعى .

فلا محل لأن تتصور أن أحد الأمرين ينفى الآخر أو يتعارض معه ، لأن المجتمعات فى فهمها للنوااميس الطبيعية وفى تأثيرها بها تتباين بسبب تباين مستواها من التطور ، فضلا عن تباين تاريخها وظروفها الاجتماعية الراهنة . وإذا كانت هذه المجتمعات تتباين فى فهمها حتى للنصوص المكتوبة فمن الطبيعى أن تتباين فى مدى اتصال ادراكها ووجدانها بالنوااميس غير المكتوبة . ولذا أيضا فانه لا يلزم قيام تعارض بين نفع العقوبة وبين استنادها الى مبادئ خلقية طبيعية أو الى قيم اجتماعية متباينة . ففى الحالين توقع العقوبة لما يرجى من نفعها فى توجيه ارادة الانسان نحو محاولة الاتساق مع هذه القيم الاجتماعية أو مع النوااميس الطبيعية بمقدار فهم واضح النصوص لها ، وإيضا بمقدار محاولته الاتساق مع القيم المختلفة .

وعلى أية حال فالصلة فى النهاية وثيقة بين التشريع العقابى ومبادئ الأخلاق وهو ما يقتضى تناول « مشكلة التسيير والتخير فى المسئولية العقابية » بعناية خاصة بكل ما تثيره من خلاف مذهبى ضخم بين انصار الجبرية وانصار الحرية . وسنجد أن القاعدة الأساسية التى أصبحت

تهيمن على الحلول الوضعية لهذه المسئولية تلنم الى اكبر مدى مع الفلسفة الترفيقية بين الجبر والاختيار التى عرضت لها فى ابواب البحث السابقة ، والتى توائم تماما الاعتقاد بوجود نوااميس كونية خلقية ينبغى ان تعمل ارادة الانسان - مع التسليم بأنه حكم مختار - فى اطار الاتساق المظم معها على نمط او على آخر .

هذا وقد اذت الطريقة العلمية فى مواجهة مشكلة الجريمة الى ظهور آراء متنوعة من التفكير الفلسفى فى هذا الشأن تخالف ما كان سائدا من نظريات عقابية حتى اواخر القرن الثامن عشر . وساعد على ظهورها ما تبين من قصور المبادئ السائدة عن تحقيق الامال التى كانت معقودة عليها فى مكافحة الجريمة بطريقة اكثر فاعلية مما كان يرجى ، واصح تقديرا . فضلا عن خلق وعى اجتماعى قادر على مواجهة مشكلاتها من الزوايا الجديدة بالمواجهة سواء فى شخص الجانى ام فى ظروف البيئة التى تحيط به وبجريمته .

ويمكن التمييز بين ثلاث مدارس عقابية هامة لهذا التفكير الحديث ، يغلب على اولها طابع البحث النظرى مع التعلق الى حد ما بتراث الفلسفات السابقة وهى المدرسة التقليدية ، ويغلب على ثانيها طابع البحث الواقعى وهى المدرسة الوضعية الإيطالية ، ويغلب على ثالثها طابع التوفيق بين اتجاهات المدارس الأخرى وهى المدرسة النيوكلاسية أو التقليدية الجديدة . وفيما يلى سأعرض لموقف كل مدرسة منها من موضوع التسيير والتخيير فى فصل على حدة .

الفصل الأول

التسيير والتخيير

فى المدرسة التقليدية

المبحث الأول

اساس حق العقاب فى هذه المدرسة

يذكر اسم المركيز سيزار دى بكاريا Cesare De Beccaria (١٧٣٨-١٧٩٤) بوصفه مؤسسا لهذه المدرسة التقليدية Ecole Classique وبعد من اقطابها العالم الجنائى الايطالى فيلانجيرى Filangerie (١٧٥٢ - ١٧٨٨) ، والفيلسوف الانجليزى جيريمى بنتام Jeremy Bentham (١٧٧٨-١٨٣٢) ، والعالم الالمانى انسلم فويرباخ Anselme Feuerback (١٧٧٥ - ١٨٣٣) وغيرهم .

(م ١٨ - التسيير والتخيير)

وهذه المدرسة التقليدية لها خصائص معينة يهمنها منها هنا أنها تعلق أهمية خاصة على وظيفة الردع التي تمثلها العقوبة سواء في صورة الردع العام أم الردع الخاص . والردع intimidation أو المنع العام prevention générale مقتضاه تخويف أفراد المجتمع من سلوك سبيل الجريمة حتى قبل أن تقع . والردع أو المنع الخاص prevention speciale مقتضاه تخويف نفس المجرم وتقويم ارادته عن طريق تقرير العقوبة قبل أن تقع الجريمة ، وتنفيذها بعد أن تقع بالفعل . فالردع إذن قائم في هذه المدرسة على مبدأ خلقى ابتداء ، وهو تقويم ارادة الجاني ، وبالتالي حماية المجتمع مما يهدده من اخطار الجريمة .

وقد كان بكاريا متحمسا لفلسفة الحرية التي نادى بها منتسكيو وروسو وغيرهما ، ولذا فقد هاجم التحكم في قواعد العقاب وقسوتها والمغالاة فيها . وقد اقترنت هذه الحركة باسم بكاريا مع أن هناك عددا من المفكرين سبقه الى انتقاد الكثير من الأوضاع التشريعية في أوروبا منهم - غير منتسكيو وروسو - جروسيوس Grotius ، وهوبز Hobbes وفاتل Vattel ، وبافندورف Puffendorf ، وبودان Bodin وغيرهم . لكن لعل بكاريا كان اكثرهم اهتماما بحركة الإصلاح الجنائي في عصره . وقد رأس بكاريا اللجنة التي أعدت مجموعة قانون العقوبات الذي أصدره ليوبولد الثانى امير توسكانيا في بيزا سنة ١٧٨٦ . ويعد من الناحية التاريخية اول قانون للعقوبات اقيم على أسس حديثة أهمها الارتباط بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات بالإضافة الى إلغاء عقوبات الأعدام والتعذيب والمصادرة العامة ، وكان ذلك كله قبل اندلاع الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ .

وأهم مؤلفات بكاريا « في الجرائم وعقوباتها » (١) . وقد حمل فيه حملة شعواء على عقوبات الأنظمة القديمة في أوروبا لفرط قسوتها ، فان قسوة العقوبة بحسب رأيه لا تكفى للردع ان لم تكن مصحوبة باليقين من توقيعها - حسبما لاحظته أيضا منتسكيو - وأن السيطرة على الجاني بتهديده بعقوبة معتدلة ولكن محققة أفضل من ارهابه بوسائل تعذيب محتملة يؤمل في الإفلات منها ، كما أن العقوبات الوحشية تقتل الاحساس في النفس الانسانية .

ولذا نادى بكاريا بإلغاء كل صور التعذيب التي كانت تصاحب تنفيذ عقوبة الأعدام في الشرائع القديمة ، بل لقد امتدح إلغاء هذه العقوبة

أصلا فيما خلا الجرائم السياسية ، وذلك لأنه في أوقات الاضطراب يتعذر تطبيق « العقد الاجتماعى » تطبيقا دقيقا ، ويلعب الدفاع الاجتماعى دوره بلا حدود . وعلى هذا « العقد الاجتماعى » المفترض فلسفيا والذي تعاقده به أبناء المجتمع الواحد على العيش معا فى سلام وإخاء وولاء لحكومة مشتركة يؤسس بكاريا حق العقاب أسوة بعدد آخر من الفلاسفة مثل هوبز وروسو وجروسويس وفشتنه وغيرهم . فيقرر أن الجريمة تعد فى حقيقتها خرقا لهذا العقد يجيز الالتجاء الى العقاب .

وهكذا كان بكاريا يدافع فى شأن الاعدام عن الحل الذى انتصر مكسه فيما بعد فى القرن التاسع عشر وهو الدعوة الى إلغاء الاعدام فى الجرائم السياسية بوجه خاص كمبدأ أساسى ينبغى أن يسود التشريع الحديث . وقد امتدح بكاريا أيضا إلغاء حق العفو لأن العفو ينال من الشعور المحقق بتوقيع العقاب كما قد يعطى للسلطة العامة سلطة تحكمية ، وقد كان بكاريا ينكر هذه السلطة التحكمية حتى على القضاة أنفسهم .

ويرى بكاريا أن فائدة العقاب تتجلى فى منع وقوع الجريمة مستقبلا ، أما بالنسبة للماضى فإن الجريمة قد وقعت بالفعل . ففائدة العقوبة هى منع تكرار وقوع جرائم مماثلة مستقبلا ، ولذا فينبغى أن يتحدد مقدارها بمقدار جسامة الخطر الذى يمثله الجانى ، وهذا الخطر يقاس بدوره بمقدار جسامة الضرر الذى أحدثه بالمجنى عليه .

ولا يغفل بكاريا دور العدالة ، لكنه لا يعنى كثيرا بدور العدالة المطلقة التى تنبع من الله والتى لا يملك الأشخاص سلطة تقديرها ولا تحقيقها عن طريق الجزاء ، لكن توجد فى رايه عدالة نسبية يمكن أن تتفاوت بحسب الظروف والأزمات ، وأن تستمد منها الأحكام الوضعية . ولذا فهو يدرج العقوبات بحسب بعد الجناة عن الأخلاق ، ومن ثم يقرر للشروع عقوبة أدنى من عقوبة الفعل التام ، وللإشتراك عقوبة أدنى من عقوبة الفعل الأصلى .

وهو يعنى بدور قواعد الأخلاق فى مقام التجريم والعقاب ويرى أن الدولة ينبغى أن تقصر المسئولية الجنائية على ما يتعارض مع قواعد الأخلاق ومصلحة المجتمع فى وقت واحد . وأن تقصرها على الجانى المسئول خلقيا ، أى الجانى المتمتع بأدراكه وبحرية اختياره . ويشترط أن يكون هناك تناسب بين جسامة الجريمة من الناحية الخلقية وبين العقوبة أسوة بنفس التناسب بين العقوبة والجريمة الذى يدعو اليه

Peine retributive .

اما بنتام J. Bentham . فآهم مؤلفاته « نظرية العقوبات والمكافآت » (١) (١٨١٨) و « مبادئ الأخلاق والتشريع » (٢) (١٧٨٠) و « التشريع المدني والجنائي » (٣) . وهو يدافع أيضا عن مبدأ منفعة العقوبة الذي نادى به بكاريا ويحاول أن يفسره تفسيراً رياضياً . وهو يعتقد أن الإنسان مقود بمنفعته الخاصة لأنه أناني بطبيعته ، لكن بنتام يفهم المنفعة على صورة سامية ، لأنه يرى أن الفضيلة ليست خيراً إلماً تجلبه من متع أهمها الوجدان التقى عن طريق الجزاء الطبيعي . ولذا فإن الإنسان عندما يقول الصدق دائماً يجد جزاءه في تصديق الناس له .

فبنتام يرى أن القانون الذي يحكم نوازع النفس الانسانية هو قانون اللذة والالم Principle of Pleasure and Pain ما دام أن الإنسان يبحث دائماً عن اللذة ويتجنب الألم . وهذا التاموس الطبيعي يحل في تقديره محل المعاني المجردة مثل العدل والظلم ، والفضيلة والروذيلة . ومهمة التشريع الوضعى هى كفالة أقصى مدى من الحرية للإنسان كيما يحقق أكبر قدر من اللذة التى لا تعنى عنده اللذة الحسية فحسب ، بل أيضاً اللذات المعنوية مثل السمعة الطيبة والصلة الحسنة بالآخرين . وبنتام لذلك يرتكن الى مبدأ « السعادة العظمى » الذى يقع فى الأساس من فلسفته . والتشريع الوضعى هو ميزان المنافع لأكبر عدد ممكن من الناس ، ولذا فهو يبرر القيود التى يضعها التشريع على حرية الأفراد برغبة تحقيق هذه المنافع لا برغبة تحقيق العدالة أو الأخلاق الفاضلة . وهو فى النهاية من أنصار الحرية الاجتماعية والاقتصادية ، ويعد من أحسن فلاسفة الأخلاق والتشريع .

ويرى بنتام أنه لا محل للعقاب إلا اذا كان لتحقيق مزية إيجابية ، فكل عقوبة هى فى حقيقتها شر شخصى لأنها تفرض إلماً محتوماً على من تلحق به ، كما أنها شر عام لأنها تكبد المجتمع نفقات كثيرة لتنفيذها ولصيانة السجون ، فلا محل لتوقيعها إلا اذا نجمت عنها منفعة مقابلة . وبحسب عبارة معروفة له « أن ما يبرر العقاب هو منفعته أو بالأدق ضرورته » . وكان بنتام أميل الى جانب قسوة العقاب من بكاريا الذى كان أقرب منه الى النظرة الانسانية المعتدلة ، التى تتوخى التناسب بين الجريمة والعقوبة .

Theorie des Péines et des Recompenses.

(١)

Principes de Morale et de Legis'ation.

(٢)

Traité de Legislation Civile et Pénale.

(٣)

وفي الجملة فان أساس حق العقاب سواء عند يكاريا ، أم بنتام ، أم عند سائر أنصار هذه المدرسة التقليدية هو المنفعة . وهذا الأساس لا يتأتى التسليم به إلا مع التسليم بأن الإنسان يملك ارادة حرة تدفعه الى سلوك سبيل الفضيلة ، أو سلوك سبيل الجريمة طائعا مختارا ، فأساس المسؤولية الجنائية فيها هو المسؤولية الخلقية القائمة على مبدأ حرية الاختيار .

بل لقد ذهب بعض أنصار هذه المدرسة الى حد القول بأن حرية الاختيار تكاد تكون مطلقة لدى الانسان ، وأنه يملك ارادة كاملة عندما يحدد مواضع أقدامه بين الخير والشر في كل حركاته وسكناته . كما ذهب هذا البعض الى أن حرية الاختيار ليست مطلقة فحسب لكنها أيضا منسوية عند جميع الأشخاص . ولذا وجبت المساواة التامة في مدى المسؤولية بين جميع الجناة عندما يكونون كاملي الإدراك ، فلا نجد فيها أى صدى لمبدأ تفريد العقوبة أى للمغايرة في المعاملة بين جان وآخر بحسب ظروف كل منهما ، وهو المبدأ الذى ساد في الشرائع الحديثة والذى تعددت صوره وتطبيقاته فيها .

فهذه المدرسة تعلق الأهمية الأولى على جساماة الفعل من الناحية المادية ثم جساماة نتائجه الموضوعية ، بدون أن تعلق نفس الأهمية على ميول الجانى وظروفه النفسية والاجتماعية . ومن ثم فهى تعامل الجرم العائد والمجرم البادئ على قدم المساواة طالما كانت جريمتاهما متساويتين في جسامتهما وفي الضرر الناجم عنهما .

وهذا النظر الموضوعى في توافر حرية الاختيار ساد عند وضع التقنين العقابى الفرنسى في سنة ١٧٩١ ، وكان أساسا لتقرير عقوبات موحدة بالنسبة للفعل الواحد بصرف النظر عن احتمال تفاوت الظروف والملابسات والدوافع . وقد كان ذلك من ضمن الأسباب التى يعزى اليها أحيانا سرعة فشل هذا التقنين وظهور قصوره عن ارضاء احتياجات العدالة . كما ساد نفس النظر بعد ذلك في تقنين نابليون الصادر في سنة ١٨١٠ ولكن بصورة أقل تطرفا وان كانت اصول المسؤولية الجنائية بوجه عام قد استمدت منه ، ثم لحقتها تعديلات تدريجية فيعما بعد طابعها التخفيف بدأت منذ سنة ١٨٣٢ حتى الآن .

وقد اثرت هذه المدرسة أيضا في الشرائع التى وضعت بعد الثورة الفرنسية في كافة أنحاء أوروبا فجاءت حلولها مستحدثة في جانب منها أو أكثر ، إلا أنها ظلت في جانبها الأكبر متأثرة بمبدأ نفعية العقوبة وبالتالي أميل الى القسوة في العقاب . وأغلب هذه الشرائع لم يطل بها العهد طويلا فاضطر أصحابها الى مراجعة الكثير من أجزائها في اتجاه تخفيف العقاب وجعله متناسبا مع جساماة الجرم .

المبحث الثانى

تقدير أساس حق العقاب فى المدرسة التقليدية

بطبيعة الحال لم تفلت المدرسة التقليدية من جملة انتقادات أساسية أهمها أنها مدرسة متطرفة تبالغ فى التجريد عندما تنظر الى الجانى كما لو كان كائنا مجردا *un être abstrait* أو انسانا مجرما *homo criminalis* كالانسان الاقتصادى *l'homo oeconomicus* لدى الاقتصاديين الأحرار التقليديين ، هذا الانسان الذى لا وجود له فى الواقع ولكن توضع النظريات الاقتصادية لتلائمه كما توضع النظريات الجنائية لتعاقبه . فنظرها يقوم على فكرة سطحية افتراضية لا تمثل فى نظر المعارضين الواقع الصحيح فى شىء .

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة أن اهتمام الشارع بحماية المجتمع من الجريمة عن طريق الردع وحده أمر يؤدى الى المبالغة كثيرا فى تقدير جدوى العقاب على النحو الذى لوحظ دائما فى الأنظمة العقابية التى تقام لتحقيق هذه الوظيفة وحدها ، أو لتحقيقها بصفة أساسية .

كما وجه الى النظر التقليدى أنه يتجاهل واجب تحقيق العدالة ، وهو واجب أساسى ينبغى أن يكون الهدف الأوحد لآى تشريع يضعه الشارع أو لآى حكم يصدره القاضى . والعدالة لا تتحقق الا مع مراعاة جميع الظروف والملابسات الواقعية - الشخصية والموضوعية المتنوعة - التى أحاطت بالجانى وقت ارتكاب جريمته . وهيهات أن تتحقق العدالة اذا وضع الشارع أو القاضى نصب عينيه مجرد درأ احتمال وقوع جرائم مماثلة مستقبلا من جناة آخرين .

وفى الحقيقة أن فكرة العدالة لم تكن غريبة تماما على أذهان غالبية أنصار هذه المدرسة ولكن تحقيق العدالة أمر نسبى ، ومفهومها قد يتفاوت بين نظر وآخر . والأمر المحقق هو أن تحقيق المنفعة من العقاب كان لديهم فى الصف الأول بالنسبة الى تحقيق العدالة . فلم تكن القسوة المفرطة من أهداف هذه المدرسة دائما ، ومن يقرأ لبكاريا يجد بارزة الكثير من مشاعر الرحمة والاعتدال فى العقاب . ولذا رأيناه يحاول الوصول الى العقوبة المحققة التوقيع قبل العقوبة الرادعة . أو بالأدق يحاول تبرير عدالة العقوبة بمدى نفعها . وقد تابعه فى هذا النظر عدد ملحوظ من أقطاب هذه المدرسة متأثرين ولا ريب بالفلسفات الكثيرة التى سادت قبيل الثورة الفرنسية وبعدها ، وبصيحات الاستنكار التى أعلنها الفلاسفة فى أوروبا

ضد كل صور القسوة التى اتسمت بها تشريعات العصور الوسطى بوجه عام ، والتى نجحت فى احلال العقوبات السالبة للحرية تدريجيا محل العقوبات البدنية القاسية التى عرفتها شرائع العصور الاولى والوسطى .

ولكن لا يمكن القول مع ذلك بأن الاعتدال فى العقاب يعد من السمات المميزة لهذه المدرسة بالمقارنة مع المدارس الحديثة ، اذ هيهات أن يتحقق اعتدال فيه مع المفالة فى القول بمدى حرية الاختيار وتغليبها كلية على ما عداها من عوامل أخرى . ولقد كانت هذه المفالة فى اعتبار حرية الاختيار مطلقة من القيود سببا للمفالة فى العقاب من ناحية جسامته ، وللمفالة أيضا فى تقدير جدواه من ناحية اثره فى الردع العام ، وبالتالي فى مكافحة الجريمة . وذلك مع انه من اصول التشريع أيضا أن القانون الذى يغالى فى التجريم والعقاب مقضى عليه مقدما بالفشل ، لانه سرعان ما يفقد سيطرته على النفوس فى الوقت الذى يسعى فيه جاهدا الى تأكيد هذه السيطرة .

ثم ان الفضيلة فى اية صورة من صورها لا تتوقف على عنصر الارغام الذى يضعف ارادة الانسان حتى يقضى عليها فى النهاية . فلا توجد فضيلة حقيقية الا مع الشعور بحرية الارادة التى تكشف حدود هذه الفضيلة وتحسن توجيهها . وكل ارغام لارادة الانسان - اذا كان مغالى فيه - ينال من احساسه الخلقى وينتهى حتما بانهيار القيم الادبية لديه ، واولها الشعور بالتضامن الاجتماعى فيطلق عوامل الجريمة فى قوة وعنف لا يمكن أن يصددهما التشريع المكتوب مهما كان صارما .

ففارق كبير بين مجتمع يحكمه تشريع يقدر نوازع الارادة البشرية حق قدرها ، ويتصدى لمعالج انحرافاتهما فى رفق ومرونة حكيمة وبين تشريع يسلط على المجتمع - بحجة تحقيق الردع العام أو الخاص - سيطرا من الارهاب لا تصنع فضيلة حقيقية ، بل نفوسا انطوائية متحفزة للعدوان كلما أتاحت لها فرصته وهى متاحة أبدا - حتى لو افتقد العدوان أسبابه ، ومهما اشتط الشارع فى عقابه .

فالجزاء الجنائى شر لابد منه ووسيلة للعلاج اليمية دائما وفاشلة غالبا ، وليس غاية مرجوة ولا هدفا مقصودا لذاته مهما قيل عن توافر حرية الاختيار ، ومهما قيل عن خطورة دور الردع العام كوظيفة اجتماعية للتشريع العقابى . فهذه الوظيفة لا ينبغى التحويل عليها الا بعد استنفاد الوسائل الأخرى للعلاج بالقدر اللازم له ، حسبما تشير به ظروف البيئة وتجارب الواقع ، وتحدده الدراسات التى تتم بروح واقعية مستنيرة .

وذلك أيضا مع مراعاة أن نظرة المجتمع الى جسامه الجريمة ينبغي أن يحسب حسابها قبل حساب وظيفة الردع العام : إذ أن التفاوت الضخم في العقوبة بين تقدير الشارع وتقدير المجتمع ينال من أثر التشريع في النفوس ، بل في تقوية الوعي العام ضد الجرم ومقترفيه ، وذلك لأن سيطرة القانون على النفوس - عندما يكون معبرا تعبيرا صحيحا عن روح البيئة وقيمها الاجتماعية هي مصدر قوته الحقيقية : « والقانون بلا قوة - على ما لاحظته العلامة اهرنج ihring - نار لا تحرق أو نور لا يضيء » .

ولذا كتب أيضا الفقيه جوزيبي مازيني Giuseppe Mazzini يتساءل منذ نصف قرن : « كيف تستطيعون اقناع الفرد بضرورة مزج ارادته بارادة اخوته في الوطن وفي الانسانية ؟ هل عن طريق الجلال والسجون ؟ قد سلكت هذا الطريق المجتمعات الغابرة ، غير أن هذا حرب ونحن نريد السلام ، هذا كبت وطفيان ونحن نريد التربية » . . .

* * *

وفي الجملة فإن الانتقادات العديدة - مهما كان نوعها ومصدرها - التي وجهت الى هذه المدرسة تقوم في جوهرها على انكار مبدأ حرية الاختيار في ذاته - بالاقول في صورته المطلقة التي اعتنقها عدد من رواد هذه المدرسة التقليدية - . وفي عرض بعض هذه الانتقادات يقرر الدكتور محمد مصطفى القللى « والواقع أن هذا الفرض الذي اعتبره أصحاب هذا المذهب كبدية لا داعى للتدليل على صحتها ما هو الا تراث من آثار الماضي العتيق تلقاها الخلف عن الأسلاف دون بحث أو مناقشة وعلى الأخص تحت تأثير التعاليم الدينية . وكم من مبادئ وانتقادات راسخة في أذهان الناس متواضع عليها بحكم التواتر ، ولو تأملوا فيها ومحصوها لتجلى لهم بطلانها وسخروا من أنفسهم لهذا التسليم الأعمى .

وإذا رجعنا الى تاريخ الكنيسة المسيحية نجد أن رجال الدين ، وهم المشرفون على إقامة أوامر الله ونواهيه قد اقتطعوا لأنفسهم أولا حق التكفير عما يرتكبه الفرد من المعاصي الدينية ، ثم تدخلوا في الشؤون الدينية وصاروا يعاقبون عليها لاخلالها بقواعد الآداب التي تفرضها التعاليم الدينية أيضا . ولكي يصلوا الى غايتهم من التكفير والعقاب افترضوا في الإنسان الحرية وهبة الله العقل وهو نفحة من صفات الله العليا ليميز به ما بين الخير والشر ، فاذا اتبع الشيطان وضل عن طريق الخير والهدى فعليه أن يكفر عن ذنبه . وقد تفالى رجال الدين في وسائل التكفير عن الذنب ونسوا الغاية وعنوا بالوسيلة فأمعنوا في التعذيب والتنكيل تحت ستار التوبة والتطهر من رجس الشيطان .

تطورت الحال بعد ذلك وانتزعت الدولة لنفسها حق العقاب وزالت عن العقوبة الفكرة الدينية اذ أصبحت جزاء قبل المجتمع لا تكفيرا عن معصية لأوامر الدين ، ومع كل ظلل أساس المسؤولية كما كان : أقدام الجاني باختياره على ارتكاب الجريمة وقد كان في استطاعته بل كان واجبا عليه أن لا يقدم عليها . كان الواجب عليه أن لا يقدم عليها بحكم عقله الذى يأمره بالفضائل ، فهو من وجهة الفضائل الأخلاقية مسئول . وهكذا زالت عن الفضائل صفتها الدينية وحلت محلها الصفة الأخلاقية ، ولكن بقيت حرية الفرد بدنيية لا جدال فيها ولا غنى عنها ، كما ظلت فكرة التكفير في العقوبة أيضا . اذا فهذا الأساس المزعوم مجرد فرض وهمي قد استقر في الأذهان بحكم التواتر وليس بحقيقة ثابتة ينهض الدليل عليها .

بالعكس ان الأبحاث العلمية الحديثة في الطب والنفس تدحض هذا الزعم وتدل على أن الإنسان لا يسير في أموره وفق هواه واختياره بل تسيره دوافعه النفسية وطبيعة تركيبه الجسماني وان كان يبدو للنظر السطحي انه يفعل ما يفعله بإرادته واختياره ...» (١) .

عالم نفسى يناقش حرية الإرادة

وهذه الأبحاث الحديثة في النفس متنوعة وكثيرة وتتخذ لها أساليب مختلفة ، وهى تدور في جملتها على دراسة حقيقة الدوافع النفسية الكامنة وراء السلوك الإنسانى بوجه عام . وهى وان كانت في غالبيتها لا تنفى حرية الإرادة كمبدأ أساسى لكنها تبرز بالأقل جسامة القيود التى قد ترد على هذه الحرية ، والتى تتعارض حتما مع القول بأن هذه الحرية مطلقة ، أو حتى أنها واسعة النطاق الى الحد الذى ذهبت اليه المدرسة التقليدية بوجه عام .

وفى هذا المعنى يقرر الدكتور هانزج . ايزنك Hans.J. Eysenck استاذ علم النفس حاليا بجامعة لندن : « من الغريب أن المختصين بتنفيذ القانون وحفظ النظام قد ثابروا في السراء والضراء على التمسك بعقيدة مناقضة بوضوح للوقائع وليس لها أى سند من التجربة . ويمكن عرض هذا الاعتقاد كالاتى : الكائنات الإنسانية في الأساس كائنات متعقلة ، وهى تقوم بحساب اللذة التى ستنتج عن أفعالها ، وتفضل الأفعال التى تؤدي على وجه العموم الى سعادة أكبر على تلك التى تؤدي على العموم الى التعاسة (وهذا هو أساس حق العقاب عند بنتام ومن تبعه من أنصار المدرسة التقليدية) .

(١) من « المسؤولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٥ ، ٦ .

فاذا كان من المرغوب فيه وقف أحد ألوان السلوك المعينة فيجب وضع عقبة مناسبة تتلو - دون تغير قدر الامكان - هذا اللون من السلوك . وسيؤدي ذلك الى انحياز في حساب اللذة يرغب الناس عن الوقوع في هذا النشاط المعين . فاذا كنا لا نريد للناس أن يسرقوا ويقتلوا ويهتكوا الاعراض فلنفرض عقوبات معينة تترتب على السرقة والقتل وهتك العرض . وبهذه الطريقة ، كما ترى النظرية ، يكون من الممكن ازالة مثل هذا النوع من السلوك من مجتمعنا .

وهذه النظرية ، لسوء الحظ ، خاطئة من الناحية النفسية ، ولا يتوقع منها على العموم أن تقوم بدورها خير قيام . واحد الأسباب الرئيسية لذلك هو وجود قانون يمكن أن نسميه « قانون التتابع الزمني » ومؤداه انه اذا ترتب على فعل معين نتيجتان احدهما مرغوبة أو ايجابية والاخرى غير مرغوبة أو سلبية فان احتمال قيام شخص بهذا الفعل سيتناسب لا مع وزن رد الفعل الايجابي أو السلبي فحسب وانما مع تتابعهما الزمني كذلك . نكلما ازداد قرب النتيجة - ايجابية كانت أم سلبية - من الفعل الذي ادى اليها كلما ازدادت قوة تأثيرها ، بينما كلما ازداد بعدها الزمني كلما قل احتمال تحديدها للقيام بهذا الفعل . واذا تساوت النتائج الايجابية والسلبية تقريبا فسيتم القيام بالعمل اذا كانت النتائج الايجابية تحدث قبل السلبية . ولا يتم القيام به اذا كانت السلبية سابقة على الايجابية

ومن الواضح أن هذه القاعدة تقف بشدة ضد الأمل في أن يكون للعقاب أي أثر ملحوظ على النشاط الاجرامى . فتواب النشاط الاجرامى يحدث في الحال تقريبا ، فالقاتل يحصل على اشباع مباشر من رؤية فريسته المكروهة تموت ، ومنتهاك العرض يحصل على اشباع مباشر لحاجته الجنسية ، واللص يحصل على اشباع مباشر من امتلاك الشيء أو الاشياء التي يرغبها ، وهكذا فان الثواب الايجابي الناشئ عن النشاط لا يكون كبيرا فحسب وانما عاجلا كذلك . اما النتائج السلبية للنشاط الاجرامى فانها تحدث بعد وقت طويل ، هذا اذا حدثت على الاطلاق . فقد تمر الأسابيع والشهور والسنون قبل أن يقدم المجرم الى العدالة ، وقبل أن تعقد محاكمته وقبل أن يصدر القاضى الحكم عليه .

وهكذا تخف حدة الآثار السلبية للعقاب الى درجة كبيرة بانقضاء فترة طويلة من الوقت بين الجريمة والجزاء . وفضلا عن ذلك فانه بينما تكون النتائج الايجابية للجريمة مؤكدة تكون النتائج السلبية اقل تأكيدا بكثير . ومن المستحيل تقديم اية احصائية دقيقة فيما يتعلق بنسبة الجرائم التي ترتكب ويتم التوصل الى مرتكبيها ، فالكثير من الجرائم وربما غالبيتها

لأنبلغ قط الى الشرطة وبالتالي لا تعرف . وحتى تلك التى تبلغ الى الشرطة لا يتم التوصل الى الفاعل الا فيما لا يزيد على ربع الحالات . واذا ما ادركنا أن هذا الرقم يشمل كل الحالات التى «وضعت فى الاعتبار» فان عدد الجرائم التى يحدث فيها الجراء كنتيجة للجريمة المعينة لا يحتمل أن يزيد على ١٠ أو ١٥ فى المائة .

وازاء هذه الظروف لا يجب أن نتوقع أن يكون للعقاب اثر فعال ، والحقيقة أنه عبر القرون ظل الخبراء يشكون من رفض الطبيعة الانسانية المحزن للانصياع لتحيزاتهم النظرية ويتناولون بالتعليق الوضع المؤسف لعدم فعالية السجن ، والقيود ، وحتى الجلد كموائى فى وجه السلوك الاجرامى .

فهل لدى علم النفس أى بديل معقول يقدمه فيما يتعلق بالاساس النظرى للسلوك الاجرامى والسلوك المطيع للقانون ؟ من الغريب أن التفسير سيكون هنا ايضا مشابها لتفسير السلوك العصبى . وسنستفيد من خلال ذلك من مفهوم « الضمير » الذى يستخدم على نطاق واسع كفرض بديل لحساب ما نجنيه من لذة وما نتجنبه من ألم لتفسير السلوك الاخلاقى . ويرى الكثير من الناس أن الكائنات الانسانية لا يدفعها تماما أو حتى اساسا ، شكل من اشكال السعى الى اللذة وتجنب الألم وأن السلوك يحدده بالآخرى ضمير الشخص ، أو الضوء الهادى الداخلى أو ما شئت من ألفاظ تعبر عن ذلك الضمير الأخلاقى غير المحدد ، ذلك « القانون الأخلاقى بداخلنا » الذى نجد أن ادراكه أسهل من وصفه .

وغالبا ما يتخذ مفهوم الضمير صيغة دينية لأن الكنيسة هى التى تتكلم اساسا بهذه اللغة ، ولكن ليس من الضرورى أن يكون هناك شىء دينى بشأنه فقد لجأ الكثير من مشاهير الملحدین واللاادريين الى ضمائرهم لتبرير أعمالهم ، ونستطيع أن نقبل مفهوم الضمير قبولاً وصفاً دون أن نقبل أن له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة . فكيف ينبع الضمير ؟ نحن نزعم أن الضمير هو ببساطة فعل منعكس شرطى ، وأنه يصدر عن نفس الأصل الذى تصدر عنه الاستجابات العصبية واستجابات الخوف المرضية ...

وتوجد فى كل مجتمع قائمة طويلة من الأفعال المنوعة التى تعلن بوصفها أفعالا سيئة ، وخبيثة ، ولا اخلاقية ، والتى يجب ألا يقوم بها الانسان رغم جاذبيتها واثابتها له . وكما أشرنا من قبل لا يبدو أن ذلك ممكن التحقيق عن طريق أية عملية رسمية من العقاب المؤجل ، لأن المطلوب لمعادلة اللذة العاجلة المستخلصة من الفعل يجب أن يكون عقابا

عاجلا أعظم من اللذة ، وأن يحدث اذا أمكن على مقربة وثيقة من الجريمة . ومن الممكن خلال الطفولة بالنسبة للآباء والمدرسين والأولاد الآخرين أن يوقعوا مثل تلك العقوبة في اللحظة المناسبة ، فالطفل الذي يرتكب خطأ يصفع على الفور أو يوبخ ، أو يرسل الى غرفته ، أو ما شئت من أنواع العقاب . وهكذا يمكننا اعتبار الفعل الشرير ذاته منبها شرطيا ، والعقاب - أى الصفعة أو التوبيخ أو أى عقاب آخر - المنبه غير الشرطى الذى يؤدى الى الألم ، أو على أى حال الى شكل ما من أشكال المعاناة ، وبالتالي الى استجابة مؤابية .

ونتوقع الآن وفقا لبدا التشريط **Conditionning** (ويقصد به المؤلف التكييف التربوى منذ الطفولة المبكرة) أنه بعد تكرار ذلك عددا من المرات سوف يحدث الفعل نفسه الاستجابة الشرطية ، وبعبارة أخرى فعندما يكون الطفل على وشك أن يرتكب أحد الأفعال العديدة التى منعت وعوقبت فى الماضى فإن الاستجابة الشرطية المستقبلية ستحدث مباشرة وتنتج عائقا قويا غير سار فى حد ذاته . وهكذا فإن الطفل سيواجه اختيارا بين الاستمرار فى نشاطه والحصول على الشيء المرغوب ، متعرضا فى الوقت نفسه (وربما قبل ذلك) للعقاب غير السار الذى سيوقعه به جهازه الشرطى المستقل ، وبين التراجع عن اتيان العمل متجنباً هذا العقاب .

فاذا كانت عملية التشريط قد تمت جيدا وبكفاية ، فيمكننا التنبؤ على أساس سيكولوجى بأن الاختيار سيكون فى اتجاه التراجع عن الفعل لا الاتيان به . وهكذا يحصل ان طفل على « بوليس داخلى » يساعده فى السيطرة على دفعاته البدائية وعلى تدعيم قوة الشرطة العادية التى يزداد احتمال ضعف كفاءتها وعدم تواجدها الدائم » (١) ...

ثم يقرر الدكتور ايزنك أن الأشخاص يختلفون كثيرا فيما بينهم فى استجاباتهم للتدريب والتنشئة والاعراض الأخلاقى ابتداء من القديس فى ناحية الى المعتوه أخلاقيا أو السيكيوباتى فى ناحية أخرى ، ومن الشخص الذى تحكم الاعتبارات الأخلاقية كل سلوكه الى الشخص الذى يعتبر المفاهيم الأخلاقية مجرد كلمات لا معنى لها والذى يقع فريسة لكل نزوة طارئة . فما الذى يميز بين هذين الطرفين على المقياس الأخلاقى ؟ أحد الفروض المحتملة التى قد تطرأ للقارئ أن المعتوه أخلاقيا والسيكيوباتى والمجرم شديدو الانفعالية ، وأن عدم الاتزان الانفعالى هذا ينعكس فى سلوكهم .

(١) من كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » تأليف هـ. ج. ايزنك و ترجمة قدرى حننى و دكتورى نظلى ص ٢٥٦ - ٢٥٩ .

وغالبا ما يذكر في المحاكم مثلا ، أن المصابين بجنون السرقة يسرقون عندما يكونون في حالة شديدة من الاضطراب الانفعالى ، وقد يعتبر هذا أحيانا ظرفا مخففا . وهناك أدلة كثيرة تبين أن المجرمين عموما من درجة عالية من التقلب الانفعالى وانهم لا يختلفون كثيرا في هذه الناحية عن العصائين من نزلاء المستشفيات « (١) ...

وهذا النظر يعلق الأهمية الكبرى على التيقن من توقيع العقاب - وهو ما التفت الى قيمته مونتسكيو وبكاريا وغيرهما كما رأينا - ويعلق أيضا أهمية خاصة على سرعة توقيعه كوازع نفسى ، ولكن قبل كل اعتبار آخر فإن أبرزك يعلق الأهمية القصوى على ضمير الانسان والمبادئ التى لئن هذا الضمير منذ الطفولة المبكرة عن طريق التربية الحكيمة الحازمة التى يطلق عليها وصف « التشريط » .

اما ما يذهب اليه من انه يستطيع أن يقبل مفهوم الضمير قبولا وصفيا دون أن يقبل له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة ، وأنه ببساطة عبارة عن فعل منعكس شرطى ... فهذا قول محل نظر ويحتمل مناقشة جدية طويلة ، خصوصا وأن الضمير وثيق صلة باللاشعور ، أو بالوعى الاسمى للانسان وهو يمثل شطرا واحدا من عقله الباطن وهى مناقشة يضيق عنها موضوع البحث الحالى (٢) . وعلى أية حال فإن المؤلف يعترض على الفسالة فى تقدير قيمة حرية الإرادة التى ينزع فى صحة أساسها من الناحية النفسية بصرف النظر عن الناحيتين الفلسفية والتشريعية اللتين لا يعنى بهما .

عن العوامل المحركة للإرادة

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة « أن التسليم بهذا الفرض الوهمى (فرض حرية الإرادة) من شأنه أن يؤدى ، وأدى فعلا الى نتائج خطيرة . فالقول بأن الجريمة وليدة إرادة الجانى وإرادته وحده يترتب عليه من جهة أن يحجب بين المفكرين والمشتغلين بالمسائل الجنائية وبين البحث عن الأسباب الحقيقية التى تدفع الى الجريمة ، اذ ما دام الجانى هو السبب فلا أهمية للبحث فيما وراء شخصه . ومن جهة

(١) عن نفس المرجع ص ٢٦٢ .

(٢) وقد عرضنا فى الجزء الثالث من « مفصل الانسان روح لا جسد » وجهة نظرنا فى الضمير ، وكذلك وجهة نظر علم الروح الحديث بتفصيل كاف فى ص ٢٦١ - ٢٣٦ ، ٧٥٩ - ٧٨٢ . وكذلك فى كتابنا « فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ ص ٢٧٩ - ٢٠٢ .

أخرى يجعلهم يهملون شخص المتهم ويوجهون جل همهم الى الجانب المادى للجريمة ويرتبون احكامهم على اختلاف أنواعه وخطورة نتائجه ، فتراهم يتخذون من جسامة الفعل وما نشأ عنه من ضرر دليلا على خطورة الجانى والعكس بالعكس .

وهذه النتائج خطيرة لأنها لا تؤدي الى الفاية المرجوة من القانون الجنائى وأنظمتة وهى مكافحة الجرائم . ولذلك فان هذه الفروض التى قامت عليها التشريعات الجنائية أساسا أخفقت فى كبح نشاط المجرمين كما يتجلى ذلك من الاحصائيات الجنائية فى الدول المختلفة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ...

ثم ان اهتمام الباحثين بالفعل دون الفاعل ، بالجريمة دون المجرم ، فيه قلب للوضع وعناية بالعرض واغفال للجوهر . فالجريمة ما هى سوى مظهر خارجى لنفس شريرة ودليل على وجود شخصية خطيرة . فالذى يخشى منه على أمن المجتمع هو مرتكب الجريمة ، وتبعاً لدرجة خبثه وطبيعة نفسيته تكون درجة خطورته على سلامة المجتمع . ودرجة الخطورة لا نصل اليها الا بتوجيه البحث الى شخص الجانى وفحصه لمعرفة نزعة الجريمة بحكم تركيبه العقلى والجسمانى وبحكم العوامل الاجتماعية المختلفة التى أثرت فيه وجعلته يقدم على الجريمة أو حبستها الى نفسه . ومتى عرفنا طبيعة شخص الجانى أمكن اتخاذ الوسيلة الملائمة له « (١) » .

وهذا النقد الأخير يستحق وقفة قصيرة ، وذلك لأن مجرد التسليم بمبدأ حرية الإرادة - مهما قيل عن مداها - لا يعنى بذاته انكار وجود عوامل متنوعة موضوعية وشخصية قد تحرك هذه الإرادة وتحفزها الى العمل فى اتجاه أو فى آخر ، وتحتاج بالتالى الى عناية الباحثين ودراستهم . وهذه العوامل لا يمكن لأحد أن ينفى وجودها ، مهما تفاوتت الراى فى حقيقة تأثيرها فى إرادة الإنسان وفى كيفية هذا التأثير ومداه . ويؤكد ذلك أن جميع فلاسفة الحرية الذين عرضنا لآرائهم فى أبواب البحث السابقة لم ينكروا دور العوامل والظروف المحيطة بهذه الإرادة ، ولا يمكن أن يفوتهم أمرها لأنها أوضح من أن تحتل التأكيد أو تستثير الشك .

وحتى فى نطاق أساس العقاب لا يمكن لأحد أن ينفى وجود هذه العوامل كحقيقة وضعية ، وان كان النقاش هو فى حقيقة دورها ، وفى مدى سلطانها على إرادة الجانى . والقاتلون بأن هذه الإرادة مطلقة

(١) عن « المسئولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧ ، ٨ .

لا يعنون بهذا القول انكار وجود هذه العوامل من أساسها ، وانما يعنون انكار أن هذه العوامل يصح أن تنال - الى أية درجة - من مسؤولية الجاني خلقيا وبالتالي جنائيا . وبعبارة أخرى فانهم يبنون على مبدأ « العدالة المطلقة » مبدأ آخر وهو « المسؤولية المطلقة » أيضا .

على أنه لا ينبغي الربط بين المبدئين : ولا اغفال أن أولهما مرتبط وثيق ارتباط بالافتناع بالنواميس الطبيعية الخلقية المتصلة بالعدالة الالهية على ما بيناه في الباب الثاني وعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية ؟ » . أما ثانيهما فهو مرتبط بقواعد المسؤولية الوضعية . ولذا نجد أن كنت مثلا يؤمن « بالعدالة المطلقة » ، و « بالأمر المطلق » ، الذي يستمد منه تعريفه للقانون ، لكنه لم يقل أبدا بأن الإرادة الإنسانية مطلقة بهذا المعنى الذي أسلفناه ، وهو أن من شأنها أن تلغى دور سائر النواميس الطبيعية التي تحدد لكل واقعة ظروفها وملابساتها ، وكلها محكومة في النهاية بنواميس طبيعية عن طريق قانون السببية .

فهذا الفيلسوف من أنصار العدالة المطلقة بمعنى العدالة المجردة عن مبدأ النفعية ، والتي وصفها الفقيه تارجت Target في الأعمال التحضيرية للتقنين الجنائي الفرنسي (١٨١٠) بأنها « همجية لأن تدخل القانون ينبغي أن يكون متوقفا على نفعه » . ولكن كنت ليس - أبدا - من أنصار المسؤولية المطلقة ولا حرية الإرادة غير المقيدة بقيود ، والتي ينبغي أن نعدها تعبيرا عن مجرد اتجاه متطرف في القسوة على الجاني مرتبط عادة في أذهان أصحابه بفكرة « الخطيئة الدينية » ... وكل ما يرتبط بالتفكير الديني يتسم دائما بالتطرف وبالفلو .

فالخلاصة إذا أن مبدأ « العدالة المطلقة » لايجر حتما الى مبدأ « المسؤولية المطلقة » ، وإن هذه المسؤولية المطلقة لا ينبغي أن تنفى بذاتها وجود عوامل أجنبية عن إرادة الجاني تصاحب حتما سلوكه الإجرامى ، وأن هذه العوامل يمكن بل يجب أن تخضع للبحث وللدراسة . فهذا الأصل الفلسفى - مع التسليم بخطئه في صورته المتطرفة - قد لا يتعارض بداته مع أية صورة من صور البحث العلمى المستنير . وإذا كان دعاة المدرسة التقليدية لم يعنوا بهذا البحث العناية المطلوبة ، فذلك لأن كل صور البحث الوضعى العميق كانت لا تزال في مهدها في القرنين الماضيين ، ولم تزدهر الا ازدهار المطلوب الا في القرن الحالى ، وذلك في شأن مواجهة مشكلات الجريمة ، كما هى الحال في شأن مواجهة سائر مشكلات النفس والاجتماع وغيرها ...

الفصل الثاني

التسيير والتخير

في المدرسة الوضعية الإيطالية

المبحث الأول

اساس حق العقاب

في هذه المدرسة

من أهم عمد هذه المدرسة سيزار لومبروزو C. Lombroso الطبيب الشرعى والعالم النفسانى (١٨٣٦ - ١٩٠٩) ، وانريكو فرى Enrico Ferri (١٨٥٦ - ١٩٢٩) العالم الجنائى والاجتماعى ، ورافايل جاروفالو R. Garofalo (١٨٥١ - ١٩٣٤) القاضى والفقيه ، وهى تقع على النقيض من المدرسة التقليدية من ناحية انها تنكر مبدأ حرية الاختيار - بصفة اساسية - وتؤمن بمبدأ الجبرية او القدرية المطلقة الى الحد الذى يتعارض تماما مع قاعدة المسؤولية الادبية والخلقية . « فما القول بحرية الاختيار الا وهما شخصا يكذبه الواقع العضوى والنفسى ، ومحاولة للهروب من التعمق فى دراسة اسباب الجريمة بالقاء اللوم كله على الجانى . ويرد انصار هذا المذهب على ما اتهمه به خصومهم من ان الحتمية تؤدى الى الجمود وعدم مواجهة الجريمة باعتبار انها نتيجة حتمية لا مناص من وقوعها . يردون بأن هذا القول فيه خلط بين الحتمية والقدرية ، فليست الحتمية بمعناها الصحيح مثالية الخمول والجمود ، بل هى تدفع دائما الى العمل والى التحرر عن الاسباب لمقاومتها فتمتنع بالتالى نتائجها ، وان الايمان بتسلسل الاسباب يجعلنا ننظر للجانى كضحية لمختلف الظروف الداخلية والخارجية ، فليس هناك اذن مذنبون ولكن خطرون *aucun coupable mais tous dangerenx* وبسبب هذه الخطورة يجب ان يوضع كل من يخرق قاعدة من قواعد قانون العقوبات بحيث لا يستطيع الاضرار ، اذ ان من حق المجتمع ان يدافع عن نفسه ، بل ان ذلك هو واجبه » (١) .

(١) من مقال للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى فى « المسؤولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية » فى المجلة الجنائية القومية عدد يولييه ١٩٦٥ مجلد ٨ عدد ٢ ص ٢٧٩ - ٢٩٩ ، وهو يحل القارئ الى :

V. Stanciu : La Capacité Pénale et le Problème de la Responsabilité Rev. Dr. Pen. Crim. 1938 p. 856.

« وعوامل نشأة هذه المدرسة عديدة ، وترجع أساسا الى ما لوحظ من عدم فاعلية النظام الجنائي القائم حينئذ وضعف أثره في مكافحة ظاهرة الاجرام . وقد أورث ذلك أزمة في المذاهب المجردة الميتافيزيقية ، في الوقت الذي بدأ فيه تطبيق منهج الملاحظة والتجربة في دراسة السلوك الانساني وبخاصة الحياة النفسية . كما بدأت تظهر دراسات جديدة في العلوم الاجتماعية تعتمد على الدراسة الاحصائية للظواهر الاجتماعية بصفة عامة .

وقد أثبتت هذه الدراسات أنه في هذه الظواهر - حتى ما يعبر ظاهريا عن اضطراب اجتماعي - يسود نظام ما واتساق وانتظام ، على نحو يسمح بتكوين قوانين تحكم هذه الظواهر بل وتشكك في حرية اختيار الانسان لتصرفاته . وقد كان للفيلسوف أوجست كونت الفضل في تطبيق المنهج الوضعي - وهو المنهج العلمي - في دراسة الظواهر الاجتماعية . وأخيرا فقد ساهم في نشأة هذه المدرسة ظهور مفاهيم سياسية جديدة ، دفعت الدولة الى عدم الاقتصار على أداء وظيفة سلبية تنحصر في منع ما هو غير شرعي ، بل تتكفل بأداء وظيفة إيجابية للمساعدة الاجتماعية . كما لوحظ أن الدولة في حفاظها على حقوق الأفراد قد قصرت عن الحدود الدنيا الضرورية حتى ضحت بمصالح المجموع ، الأمر الذي أصبح يتطلب تدخلا أكثر فاعلية وأثرا .

ولم تظهر الأفكار الوضعية فجأة في تاريخ الفكر الانساني ، بل سبقتها ومهدت لها دراسات طويلة . فان الدراسات الجنائية التي بدأها كرازا حتى كارمينيانى ورومانيزي قد بررت العقوبة بالدفاع الاجتماعي عن طريق الردع العام ، حتى أضاف الفقيه الايطالي روزميني Rosmini وظيفة المنع الخاص . ثم أوضح الفقيه الايطالي البرو Ellero وغيره استحالة التناسب بين الجريمة والعقوبة ، ومن ثم فان العدالة الجنائية التي أساسها المسؤولية الأخلاقية لا يمكن إلا أن تكون عدالة نسبية واتفاقية .

وتبع البرو فقيه ايطالي آخر هو جيوفانى بوفيو Bovio الذي أوضح أن الجريمة تتداخل وتساهم فيها الطبيعة والمجتمع والتاريخ بالإضافة الى الإرادة الفردية . وهو اعلان له قيمة تاريخية عظيمة اذ يحوى حجر الأساس الذي بنت عليه المدرسة الوضعية نظريتها ، إلا أن بوفيو لم يستطع استخلاص النتائج المنطقية لهذه البداية « (١) » .

* * *

(١) من « الأصول العامة لقانون الجنائي » للدكتور ير انور على ١٩٦٦

ج ١ ص ٤٩ ، ٥٠ .

وفي الجملة فان الاتجاه السائد في هذه المدرسة يقوم على انه ليس للانسان ارادة حرة توجهه الى الفضيلة احيانا والى الرذيلة احيانا اخرى ، بل ان هذه الأخيرة تنجم عن اجتماع عوامل كثيرة بين فردية واجتماعية تختلف حتما باختلاف ملابسات الزمان والمكان ، فالجريمة نتيجة محتومة ينساق اليها الجاني طواعية تحت تأثير هذه العوامل التي لا يملك منها فككا ولا لها تغييرا ، وذلك لان قانون السببية يحكم النشاط الانساني كما يحكم سائر الظواهر الطبيعية مثل تعاقب الليل والنهار وهدير الرياح ونزول الأمطار .

وقد كان لومبروزو - مؤسس هذه المدرسة الوضعية - استاذاً للطب الشرعى والعصبى بجامعة بافيا الإيطالية وطبيباً بالجيش ، وقام باجراء بحوث كثيرة لمعرفة ما يتميز به المجرمون عن غيرهم ، واثناء قيامه بتشريح جثة أحد القتلة تبين وجود فراغ مجوف في مؤخرة رأسه أشبه بذلك الذى يوجد في القروود مما حمله على الاعتقاد بأن هذا المجرم وحش بدائى مرتد الى أصله . وقد ضمن هذا الرأى مؤلفه المعروف بعنوان « الانسان المجرم » (١) (١٨٧٦) .

ويعتقد لومبروزو أن المجرم يحمل غالبا بعض علامات ارتدادية قد لا تؤدي بذاتها الى سبيل الجريمة ما لم تندمج في شخصية صاحبها ، ومن هنا غلب دور الوراثة على ما عداها من عوامل . وقد انتهى الى امرين محققين :

الاول : ان المميزات الارتدادية تتوافر لدى معظم المجرمين لا جميعهم كما قد تتوافر لغيرهم .

والثاني : ان الوراثة وحدها لا تؤدي الى الجريمة دائما وانما تؤدي الى توافر ميل نحو الجريمة ، وهذا الميل لا يولد الجريمة وحده ما لم يكن مقتربا بعوامل معينة قد تكتسب بعد الميلاد ، فهو لا ينفي وجود عوامل اخرى للجريمة غير الوراثة .

وقد انتهى الى تصنيف الجناة الى خمسة اصناف بالنظر الى مدى خطورتهم والى العوامل التي صنعت منهم جناة ، ولنا عودة الى مناقشة بعض آرائه في هذا الشأن في مبحث على حدة .

ثم تابعه انريكو فرى ، وقد عنى بوجه خاص بابرار دور العوامل الطبيعية والاجتماعية الى جانب العوامل النفسية . ووصل في دراسته

الى قانون الكثافة الجنائي الذي مقتضاه انه اذا تكاثفت ظروف اجتماعية معينة مع ظروف شخصية مقابلة وعوامل معينة فلا بد ان تنتج نسبة معينة من الجرائم لا تقبل زيادة ولا نقصانا . ومن ثم فان المسؤولية الجنائية لا تقوم على مبدأ المسؤولية الخلقية وانما على أساس ان المجتمع ينبغي ان يدافع عن نفسه ضد حملة ميكروبات الجريمة أو مصادر الخطر عليه . وهذا الدفاع قد يكون بتدابير وقائية أكثر منها عقابية بالمعنى السائد في المدارس التقليدية . وقد ضمن هذه الآراء مؤلفه عن « علم الاجتماع الجنائي » (١) .

ويرى فرى ان المفهوم الواقعي للأهلية الجنائية ينبغي ان يعنى بلحظة ارتكاب الجريمة كما يعنى أيضا باللحظة السابقة لها ، وان يهدف في نفس الوقت الى توفير نوعين من الدفاع عن المجتمع : أولهما هو الدفاع الوقائي Preventive وثانيهما هو الدفاع العقابي repressive . كما يرى ان خطورة الجاني تتطلب مواجهة موضوعين مختلفين : أولهما خطورته الجنائية التي ينبغي ان تواجهه بالتدابير البوليسية الوقائية ، وثانيهما موضوع قابليته للتكيف للحياة الاجتماعية ، وهذا ينبغي مواجهته بالأغراض الواقعية التي يستهدفها تحقيق العدالة العقابية لانها لا تشار إلا بعد وقوع الجريمة بالفعل ، وبهدف تحقيق الملاءمة المطلوبة بين العقوبة وبين حالة الخطورة التي يمثلها سلوك المتهم . وهو يأخذ على المدرسة التقليدية انها وضعت حاجزا حاسما بين تدبير الوقاية وبين العقوبة الجنائية رغم انهما يمثلان معا وجهين متقابلين للوصول الى هدف واحد وهو تحقيق الدفاع الاجتماعي ، وذلك مع تسليمه بأنه ينبغي ان تكون لكل منهما خصائصه التي تخالف الآخر .

اما جاروفالو فقد عرف بتمييزه في مؤلفه عن « علم الاجرام » (٢) بين « الجريمة الطبيعية » و « الجريمة المصطنعة » . فالجريمة الأولى تمثل في تقديره سلوكا ضارا غير خلقى ينطوى على ازدياد المجتمع والمساس بمشاعره الخلقية التي تتمثل في تقديس الفضيلة وشعور العطف على الآخرين . وهى تنافى مشاعر الخير والعدالة الأساسية السائدة في كافة المجتمعات ولذا تعاقب عليها بالتالى جميع الشرائع . أما « الجريمة

La Sociologie Criminelle.

(١) وله أيضا :

La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel

Rev. Internat. de Dr. Penal 1927.

La Criminologie.

(٢)

المصطنعة » فهي جريمة تتوقف على النظام السياسى والاجتماعى السائد .
ويعتبر جاروفالو أن المجرم الحقيقى هو ذلك الذى يقارن الجريمة
الطبيعية ولذا ينبغى التمييز فى المعاملة بينه وبين مقارن الجريمة
المصطنعة .

وهذا التمييز بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة لا يخلو
فى تقديرنا من نظرة واقعية صحيحة بمقدار ارتباطه بفكرة النواميس
الخلقية الطبيعية ، فان الجرائم الطبيعية هى تلك المستمدة من هذه
الناواميس . وفى نفس الوقت لا ينبغى أن نفعل أنه اذا كان القانون الوضعى
مستمدا من اعتبارات وضعية واجتماعية صحيحة فان طاعته تصبح
بدورها ناموسا خلقيا طبيعيا وهو ما يقتضى أيضا وجوب احترام ارادة
الشارع حتى بالنسبة لهذه « الجريمة المصطنعة » .

وبالتالى فان هذه التفرقة لا يخشى منها قصر مدلول الجريمة على
ما يعد فحسب عدوانا على المشاعر الطبيعية الكامنة فى فطرة كل انسان ،
لان جاروفالو لا ينفى واجب مساءلة مرتكب الجريمة المصطنعة أيضا ،
وان اختلفت الأساليب ، كما أن ما قد يعتبر من نوع معين فى زمان ومكان
معين قد يعتبر من نوع آخر فى زمان ومكان آخرين ، وهذا
كله لا يلقى قيمة هذه التفرقة وصحة تعبيرها عن حقيقة
فلسفية واجتماعية ، وهى واجب ارتباط التشريع العقابى - ولو الى
حد ما - بالناواميس الخلقية من ناحية ، وبالقيم الاجتماعية الصحيحة من
ناحية أخرى . فالتشريع الذى يعتبر أن رسالته محض صناعة وصياغة
نصوص ، تشريع نظرى مقضى عليه بالفشل بمجرد ارتباطه بأرض الواقع
العملى .

وقد اقترح جاروفالو مثلما اقترح فرى طائفة من تدابير الوقاية
التي تناسب كل صنف من الجناة وتهدف كلها بصفة أصلية الى تأكيد
حماية المجتمع وبصفة تبعية الى تقويم سلوك الجانى مستقبلا . وهى
تتلائم فى تقديرهما مع درجة خطورة الجانى بصرف النظر عن الجسامة
الموضوعية لجريمته .

وقد ابرز دور العوامل الاجتماعية فى سلوك الجناة عدد من العلماء
الآخرين غير فرى وجاروفالو ، منهم الايطالى كولايانى Colajanni
والامريكى دونالد تافت Donald Taft الذى أكد فى كتابه عن « علم
الاجرام » (١) (١٩٤٥) أن المجرم من انتاج المجتمع نفسه وأن الوراثة لها
نصيب لا يكاد يذكر ، لان الانسان كالمادة الأولية التى تتخذ الصورة التى

يراد اعطاؤها لها ، وبهذا غلب تافيت دور البيئة الفاسدة التى ينشأ فيها الجانى - ويستمد منها أسباب انحرافه - على ما عداها من عوامل وراثية .

وهكذا تعددت الاتجاهات داخل نطاق هذه المدرسة الوضعية الإيطالية ، فغلب بعضها فى تعيين مصدر الاجرام الاعتبارات المتصلة بالتكوين الجسمانى للجانى كما فعل لومبروزو ، وغلب بعضها فى تعيين هذا المصدر الاعتبارات المتصلة بالتكوين النفسى للجانى كما فعل جاروفالو ، وغلب بعضها الاعتبارات المتصلة بالبيئة الاجتماعية كما فعل فرى ، ولكن التقت جميع هذه الاتجاهات عند انكار حرية الاختيار لدى الجانى ، والنظر اليه بوصفه أسيرا لبعض هذه الاعتبارات ، أولها كلها .

عن الفاء وظيفة الردع العام

وترتبت على ذلك نتيجة من أخطر النتائج وهى الفاء وظيفة الردع العام للعقوبة التى تتمثل فى منع غير الجانى من الاقتداء بالجانى ، والابقاء على وظيفة الردع الخاص التى تتمثل فى مجرد منع الجانى من التماذى فى سلوكه الاجرامى . ذلك لان وظيفة الردع العام تفترض أن الجانى حكم مختار ، وأنه يملك عقلا واعيا وارادة حرة ، فاذا انتفى ذلك وجب أن ينتفى بالتالى الردع العام ليصبح وظيفة محض افتراضية . بل وجب فى بعض الأحيان بالأقل أن يحل محل العقوبة التدبير الاحترازى فى وقاية المجتمع من خطورة المجرم ، بل أيضا من خطورة الشخص الذى قد لا يصدق عليه هذا الوصف بحسب المدرسة التقليدية ، لأنه قد لا يكون ارتكب - بعد - أية جريمة بل يمثل - فحسب - وضعا له خطورة اجتماعية معينة يجدر بالمجتمع أن يبق نفسه منها (١) .

وقد لاقى هذا النظر الجديد - فى نطاق المسئولية الجنائية - قبولا واسعا عند عدد مذكور من علماء الاجرام ، بل وايضا من علماء الاجتماع والنفس . وفى هذا الشأن يتحدث العالم النفسى الدكتور ايزنك **Eysenck** عن اثر أشد العقوبات اطلاقا وهى عقوبة الاعدام فى الردع العام نافيا هذا الاثر وقائلا :

(١) راجع فى المدرسة الوضعية الإيطالية بوجه عام :

« اصول علم الاجرام الاجتماعى » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٥ من ٢٢ - ٢١ ، و « محاضرات فى علم الاجرام » للدكتور وميسس بهنام ١٩٦٠ - ١٩٦١ ج ١ من ١١ - ٢٢ ، و « اصول علم الاجرام » للدكتور مأمون محمد سلامة ١٩٦٧ من ٢٨ - ٣٧ .

» قد تركزت المناقشات التي دارت حديثا حول عقوبة الاعدام شيئا فشيئا حول نقطة واحدة حاسمة ، وهى هل تعوق العقوبة او لا تعوق الناس من ارتكاب الجرائم التي وضعت هذه العقوبة من اجلها ؟ ومن الناحية الاحصائية فهناك دلائل مقنعة على ان عقوبة الاعدام لا تمنع الناس من ارتكاب الجرائم . فقد اتضح مرارا ان الفاء عقوبة الاعدام لا ينتج عنه ازدياد في عدد جرائم القتل وانه عند اعادة العقوبة لا يقل عددها . وزيادة على ذلك فانه منذ عام ١٩٥٧ عندما ألغى القانون عقوبة الاعدام (في انجلترا) بالنسبة لبعض الجرائم وابقاها بالنسبة لبعض الجرائم الأخرى ازداد عدد تلك الجرائم التي ظلت العقوبة قائمة بالنسبة لها .

ولا تزال توجد حجج انفعالية ضد الفاء عقوبة الاعدام ولكن الحجج العقلية تبدو في صف الفائها . واحد العقبات الغريبة في وجه الفاء عقوبة الاعدام هو الاحساس الذاتى الذى يحس به الكثير من الناس من انها تمنعهم هم أنفسهم من الانغماس في القتل وغيره من الجرائم التي يعاقب عليها القانون بالاعدام . وبالتالي فانها - أى العقوبة - تمنع غيرهم من الناس الذين ربما كان احتمال ارتكابهم لتلك الجرائم أكبر من ارتكابها ...

ولكن ربما استطعت أن أتحدث في هذه النقطة بتمكن أكثر من غيرى لأننى - على عكس غالبية القراء - انغمست عدة مرات في سلوك يستوجب عقوبة الاعدام . وبالتالي فلدى فكرة عن الطريقة التى يحس بها فرد واحد على الأقل ازاء هذا العائق . وقد حدثت أولى المناسبات بعد وصول هتلر الى السلطة في المانيا اذ أصدر قانونا يمنع أى شخص من اخراج سوى قدر محدود جدا من المال والأشياء الثمينة . وقررت أمى وأنا أن الوقت قد حان لنقل ثروة الأسرة الى مكان آمن وبالتالي هربنا كافة أموالنا وأشياءنا الثمينة من المانيا الى الدانمارك ، وذلك مع علمنا الكامل أننا اذا ضبطنا فلن يحكم علينا بالموت فحسب ، ولكن الموت الذى سنقاسيه سيكون بطيئا وتعبسا في أحد معسكرات الاعتقال . ولكن ذلك لم يشن أحدا منا ولم نعره أدنى اهتمام !

وطالما سمعت أن الشخص الذى يرتكب جريمة او ينغمس في أنواع من السلوك عقوبتها الاعدام يجب أن يكون مجنونا ، اذ أن أى حساب عقلى للألم يبين أن العقاب أعظم بكثير من أية مكافأة يأمل فيها وراء جريمته . ويبدو لى أن ذلك تصريف مسبق وغير واقعى للمجنون . وكل ما يستطيع المرء أن يقوله هو أن المشاكل النفسية المتضمنة في العوائق

اكثر تعقيدا وعمقا مما يتصوره هؤلاء الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الساذج « (١) ...

كما يستند بعض انصار هذا الراى الى احصائيات كثيرة تمت في ظروف متعددة تشير الى ان تشديد العقاب بوجه عام لم يؤد بالضرورة الى تخفيف حدة الجريمة ، كما ان تخفيفه لم يؤد بالضرورة الى زيادتها . لكن ازدياد نسبة الاجرام او نقصها امر يمكن ان يرجع الى جملة عوامل وظروف شخصية واجتماعية لعل من اقلها شائنا تأثير العقوبة في النفوس مقدارا او نوعا ولو وصلت الى حد الاعدام .

تقدير الالفاء

فهذه الاحصائيات - حتى لو سلمنا بدقتها - لا تكفى مطلقا لنفى حرية الاختيار لدى الجناة العاديين ، لان مقدار العقوبة ونوعها ليس هو كل شيء في توجيه ارادة الجاني نحو اتباع احكام التشريع العقابي . فهناك اعتبار آخر له قيمته البالغة هنا ولا يمكن تجاهله وهو مدى احساس الجاني بضمان وصول يد العدالة اليه ، فانه يلعب في توجيه ارادته دورا قد يتجاوز دور العقوبة النظرية التي قد تهدده نوعا او مقدارا ، متى كانت فرص الافلات منها تبدو له كثيرة .

ولهذا لاحظ منتسكيو وبكاريا وغيرهما بحق ان سبب الانحلال الحقيقي يكمن في افلات الجرائم من العقاب ، لا في اعتدال العقاب . فالعقوبة المحققة التوقيع قد تكون بالتالى افعال اثرا في توجيه ارادة الجاني - وفي تحقيق وظيفة الردع العام - من العقوبة الشديدة اذا كانت غير محققة التوقيع . وبالتالي فان ظاهرة تزايد بعض الجرائم رغم تشديد العقاب لا تصلح مطلقا لنفى حرية الاختيار ، كما لا تصلح ظاهرة تناقص هذه الجرائم لاثبات هذه الحرية وسواء اكان التناقص مصحوبا بتشديد العقوبة ام بتخفيفها .

وضمان وصول يد العدالة الى الجاني - وبسرعة - اوثق صلة بصلاحيات أنظمة الضبط الادارى والقضائى منه بصلاحيات أنظمة العقاب . ونجاح أنظمة الضبط الادارى والقضائى امر متعدد العناصر تعددا لانهية له . وهذه الاعتبارات كلها من شأنها ان توزع في مجموعها قيمة دلالة هذه الاحصائيات من ناحية مدى ارتباطها بصحة النتيجة التى انتهى اليها بعض انصار هذه المدرسة وهى نفى حرية الاختيار .

(١) عن إيرنك المرجع السابق ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

وعلى أية حال فإنه ليس من النظر السديد ما ذهب إليه هذه المدرسة - بالأقل في جناحها المتطرف - من أن المسؤولية الأدبية أو حرية الاختيار أصبحت لا تصلح لأن تعتبر أساسا مقبولا لحق العقاب ، ومن أن الإنسان المجرم ينبغي أن ننظر إليه دائما كالإنسان المريض الذي لا ذنب له في مرضه ، وبالتالي من أن أساس حق العقاب في الشرائع الحديثة ينبغي أن يكون هو مجرد علاج الجاني من جريمته ، كما ينبغي أن يكون هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية في وقاية نفسها من حاملي جرائم الأمراض الخلقية والنفسية المتنوعة وعلاجهم من أمراضهم إذا أمكن العلاج .

هذا وقد أخذ الأستاذ تارد *Tarde* على هذا التسليم بمبدأ الجبرية المطلقة أنه يعرض مبدأ المسؤولية نفسه للخطر ، لما ينطوي عليه من انكار لمعاني المسؤولية الخلقية والحق والواجب والاثم ، ولأنه يفسر حرية اختيار لا توجد أخلاق بالمعنى الذي يفهمه المجموع ، ولأن الإحساس الخلقي وحده يحتم عقاب الجاني . كما يرى كثير من رجال القانون أن العقاب قد شرع لما تبين من أن خشية العقاب قد تؤدي إلى الإحجام عن الجريمة وأن حرية الإرادة لا تكون مفهومة على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذي تحكمه السببية بغير اعتبار لقانون الإرادة الإنسانية ، مع أنه حقيقى وثابت كقانون السببية سواء بسواء .

وتأسيسا على ذلك « فان تارد لا يعارض مبدأ الدفاع الاجتماعي كأساس للعقاب فان على الجماعة أن تدافع عن نفسها كالفرد ، ولكن كما يختلف رد الفعل باختلاف الفعل ، كذلك تدافع الجماعة عن نفسها أزاء مرتكب الجريمة بشكل يختلف عن دفاعها أزاء المجنون لأن العقاب دفاع اجتماعى ضد من ينسب إليهم الخطأ لا على أنهم مجرد أذى أو خطر . ان فكرة الخطأ أقدم وأعم بكثير من فكرة حرية الاختيار بمعناها المدرسى .

ومن ثم فان التقدم الذى يبشر به فرى *Ferri* - على ما يرد تارد - يستلزم قضاء تاما على الشعور الإنسانى بحيث يقضى تماما على الانفعالات التى تثيرها الجريمة ، ولكن النغمية البحتة تقضى بأن الخوف رادع وتجعل الشعور الخلقي ضرورة تحتم عقاب مرتكب الجريمة بينما لا ضرر من عدم العقاب على جريمة ارتكبها مجنون ، اذ لا يخشى من الا يرتدع بقية المجانين (١) .

وبمثل ما يقول تارد أحد فلاسفة القانون وهو العلامة هانز كلزن^(١) اذ يرى أن حرية الإرادة لا تفهم على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذي تحكمه السببية ، فإن العقاب شرع لأنه رؤى أن الخوف من العقاب قد ينسبب في عدم الاقدام على الجريمة » (٢) .

هذا وقد عرضت في الباب السابق لنقد مذهب الجبرية المطلقة ولمشكلة الإرادة الانسانية من زاوية الفلسفة العامة ، وإذا كنت أرى في هذه الجبرية المطلقة مذهباً مرفوضاً لتعليل أية ظاهرة من ظواهر الاجتماع ، فهي مذهب مرفوض بالتالي لتعليل ظاهرة الجريمة ، وهي لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية لا تختلف شيئاً عن سائر الظواهر المألوفة الأخرى من ناحية مدى ارتباطها بظروف الواقعة وبما قد يختلج في نفس الجاني من شتى العواطف والانفعالات ، وذلك الى المدى الذي يتعذر معه امكان الفصل تماماً بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة على النحو الذي تراءى لبعض الجنائيين امكان الأخذ به .

بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة

وفي هذا الشأن يلاحظ الدكتور محمود نجيب حسنى أننا « اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل أننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعاً منذ بدايته هي تسلسل سببي واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ، وتصرف كل شخص هو احدى هذه الحلقات ، أى أن الجريمة هي احداها ، فهي نتيجة حتمية لحققة سابقة لها وسبب حتمى لحققة لاحقة عليها . ولكن ليس معنى ذلك أننا نرى اقامة المسؤولية على اساس من مذهب الجبرية ، فثمة فارق بين الوجهة العلمية المجردة وبين الاعتبار القانوني ، وقد تجاهلت الجبرية هذا الفارق ، وفي هذا التجاهل يكمن خطؤها .

فنحن لا نستطيع - في التطبيق القانوني - أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا في صورة دقيقة كاملة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة وكشفنا عن تفصيل ما يدور في نفسية الجاني عند اقدمه على ارتكابها ، ومثل هذا التحديد لم يتح بعد ، اذ يفترض تقدماً علمياً كبيراً لم تدركه

Hans Kelsen : What is justice ? 1957 p. 346.

(١)

(٢) من كتاب « النظرية العامة للجريمة » للدكتور احمد محمد خليفة ١٩٥٩

ص ٢١ ، ٢٢ .

بعد العلوم المختلفة ، وخاصة العلوم النفسية ، ويعنى ذلك أن ثمة جانباً من هذه الأسباب لا يزال مجهولاً ، وهذا الجهل يجعل من المستحيل فى النطق القول بمذهب الجبرية ، ويجعل من السائغ أن ننسب الى حرية الإرادة هذا القدر من المجهول باعتبارها السبب الظاهر الذى لم يكشف العلم عما يستتر وراءه .

ويتجاهل مذهب الجبرية وظيفة القانون : فليس من شأنه أن يدرس دراسة موضوعية الأسباب التى تؤدى الى الجريمة لكى يقدم تفسيراً علمياً لها ، فهذه وظيفة علم الاجرام ، وانما وظيفته أن يرسم للناس الحدود المميزة بين المشروع وغير المشروع وأن يحملهم عن طريق التهديد بالعقاب على سلوك الطريق المشروع ، وهو فى وظيفته هذه صدى للقيم والعقائد التى تسيطر على الناس فى تفكيرهم وتحدد كيفية تصرفهم ، وليس له أن يقف منها موقف المعارضة ، إذ لو فعل لمعجز الناس عن فهمه وتحقيق التطابق بين قواعده وسلوكهم .

والناس يؤمنون بحرية الاختيار ، ولهذا الايمان قيمة اجتماعية كبيرة ، إذ هو أساس نسبتهم الخطأ الى الجانى وتوجيههم اللوم اليه ، ثم هو أساس لكل محاولة يسد لها الجانى لاصلاح نفسه ، ومن ثم كان متعينا على القانون أن يستغل هذا الايمان لتحقيق وظيفته ، لا أن يحطمه فيعجز عن أدائها (١) . فحرية الاختيار التى نعنيها كأساس للمسئولية هى فكرة اجتماعية قانونية (٢) ، أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواهي ، وارتباط ذلك بوجوب أن يسد كل شخص مجهوداً كى يطابق سلوكه هذه الأوامر والنواهي ، وبديهي ، أنه من المستحيل أن يطالب شخص بهذا المجهود ما لم يكن ذلك فى استطاعته ، ويعنى ذلك أنه لا يسأل شخص عن جريمة باعتباره قد خالف أمر الشارع أو نهيه الا اذا كان فى وسعه الا يخالفه ، أى كان فى وسعه الا يرتكب الجريمة (٣) ، فحرية الاختيار على هذا النحو ضرورة منطقية يفترضها وجود القانون ، وهو بدوره ضرورة اجتماعية .

وحرية الاختيار تعنى - وفقاً لهذه النظرة انتفاء الحالات التى قدسّر الشارع - طبقاً لنظريات علمية سيطرت نتائجها على القيم والعقائد الاجتماعية - أنها تجعل من يوجد فيها عاجزاً عن أن يلائم بين سلوكه وبين قواعد القانون . وهذه الحرية مقيدة على النحو الذى يقول به أغلب

Vidal et Magnol No. 114 p. 179.

(١)

Mezger. Kurzelehrbuch § 53 S 136.

(٢)

Welzel § 19 S. 119.

(٣)

الفقهاء ، وهى أساس المسؤولية وتستتبع الجزاء فى صورة العقوبة ،
وحينما تنتفى هذه الحرية او تنقص فيستحيل ان توقع العقوبة على
النحو الذى يحمى المجتمع فانه يتعين ان يسد هذا النقص عن طريق
التدبير الاحترازى .

وللعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة
الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع
اوامر الشارع ونواهيه ، وللعقوبة كذلك وظيفة علاج الخطورة الكامنة
فى شخص الجانى ، اذ يتعين ان ينظم أسلوب تنفيذها بحيث يحقق اصلاح
الجانى وتأهيله لاسترداد مكانته فى المجتمع ، ولا تعارض بين الوظائف
المختلفة للعقوبة ، ولا تناقض فى وجود العقوبة والتدبير الاحترازى جنباً
الى جنب ، اذ لكل منهما مجاله وديره الاجتماعى ، وان اشركا فى مجال
او اتحدا فى بعض اغراضهما فعلى الشارع ان يضع من القواعد ما يكفل
التنسيق بينهما « (١) .

* * *

وهذا النظر الاخير وان كان سليماً فى النتيجة التى انتهى اليها وهى
ان « للعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة
الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع
اوامر الشارع ونواهيه » ، الا انه يصلح لمناقشة جدية من ناحية بعض
المقدمات التى شيدت عليها هذه النتيجة الاخيرة ...

فمن الوجهة الاولى لا يبدو لنا دقيقاً ما ورد فى صدره من اننا
« اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعيناً التسليم
بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل
اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعاً منذ
بدايته هى تسلسل سببى واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده
قوانين ثابتة ... » . وذلك لان وجود قوانين ثابتة للكون من بينها قانون
السببية امر لا ينفى دور الارادة الانسانية - وبالتالي حرية الاختيار
كقانون اساسى من بينها . فهذه الحرية تعمل عن طريق هذه القوانين
كما تعمل هذه القوانين عن طريق الارادة الانسانية . وهناك تفاعل مستمر
بين هذين القطبين اللذين أحدهما سالب والآخر موجب . فدور أحدهما
لا ينفى دور الآخر وقد تعرضنا لذلك تفصيلاً عند الكلام فى دور النواميس
الطبيعية ومن بينها أيضاً ناموس السببية ، وكذلك عند مناقشة مذهب
الجبرية المطلقة (٢) .

(١) عن مؤلفه فى « شرح قانون العقوبات : القسم المباح » ١٩٦٢ .

(٢) راجع بوجه خاص ص ٧٩-١٢٤ ٢٠٨-٢١٨ .

ومن وجهة ثانية فإن هذا النظر يفصل فصلا لا مبرر له بين الوجهة الفلسفية وبين الوجهة العلمية المجردة للجريمة ، فيقبل مبدأ الجبرية من الوجهة الفلسفية ويقبل مبدأ الحرية من الوجهة العلمية المجردة ! مع أننا قد بينا فيما سبق كيف أن هذا الفصل بين الفلسفة وبين العلم الوضعي هو من ضروب خداع الحواس فحسب لأن الترابط بين الفلسفة وبين العلم الوضعي ينبغي أن ينظر إليه باعتباره حقيقة أولية ، وفي نفس الوقت ضرورة لا غنى عنها للحكم على صحة العلم وعلى صحة الفلسفة . فإذا لم يتحقق هذا الترابط فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما قد وقع في البنيان العلمي أو البنيان الفلسفي ، وأنه ينبغي على الباحث أن يعثر على موطن الخطأ (١) .

ومن وجهة ثالثة فإن حرية الاختيار لا ينبغي أن ينظر إليها بوصفها مجرد « فكرة اجتماعية قانونية أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواه » . بل ينبغي أن ينظر إليها بوصفها حقيقة وضعية لم يصطنعها القانون لخدمة وظيفة المسؤولية والعقاب بل استمدتها من حقائق الحياة التي تقع في الأساس من التكوين الفطري لوجدان الإنسان . فهذه الحقيقة الوضعية تقع في الأساس من وظيفة القانون ، ولاتقع وظيفة القانون في الأساس منها إلا إذا اعتبرنا النتيجة سببا والسبب نتيجة . وهذا الفارق ليس مجرد فارق في التفاصيل فحسب بل أنه يرتب نتائج عملية هامة فيما يتعلق بالمدى الذي ينبغي أن يسير إليه التشريع الوضعي في التجريم والعقاب على أساس توافر حرية اختيار حقيقة لا افتراض فيها ولا صناعة .

ومن ثم فلا يصح أن نأخذ على مذهب الجبرية أنه يتجاهل وظيفة القانون ، لأنه إذا كان هذا المذهب صحيحا في حد ذاته - وبصفة مطلقة - لكان من حقه بل من واجبه أن يتجاهل وظيفة القانون وأن يطالب القانون بأن يشيد وظيفته على أساس من هذه الجبرية المطلقة . وعندئذ تصبح مدرسة الدفاع الاجتماعي في أشد صورها تطرفا أساسا صالحا للتشريع الوضعي ، وهو ما لا يمكن - أبدا - أن نسلم به حيث أن هذه الجبرية لا تلتزم - حتى في نطاق ظاهرة الجريمة - مع حرية الوجدان كحقيقة فلسفية ووضعية .

أما ما ذهب إليه المؤلف من أننا « لا نستطيع أن نقول بالجبرية إلا إذا حددنا في صورة دقيقة جميع الأسباب المؤدية إلى الجريمة ... ومثل هذا

(١) راجع بوجه خاص من ٤٢-٤٣ .

التحديد لم يتج بعد اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة » فهذا قول تؤمن بصحته تماما ولنا اليه عودة عند الحديث في المدارس التوفيقية .

وفي النهاية فان مذهب الجبرية المطلقة الذي شيدت عليه دعائم المدرسة الوضعية في جناحها المتطرف لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفقه الجنائي ، كما لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفلسفة العامة أو الجنائية . وذلك بصرف النظر عن آسانيد رفضه سواء من الناحية الفقهية أم من الناحية الفلسفية . وهذه الآسانيد - مهما كانت متباينة في مظهرها - فانها في جوهرها لا تختلف اختلافا يذكر بين نطاق الفلسفة العامة ونطاق التشريع وما يتصل بالتشريع من علوم متنوعة . بل لعلها هي نفس الآسانيد منظورا اليها من زاوية معينة دون أخرى هي زاوية السلوك الاجرامى ، وهو لا يمكن بداهة فصله عن سائر النواميس التى تتحكم فى كل سلوك انسانى ، وسواء اكانت هذه النواميس نفسية ، أم اجتماعية ، أم مرتبطة بوظائف الأعضاء ، أم بعلم الأحياء ...

المبحث الثانى

تصنيف الجريمة ومبدأ حرية الإرادة

قام الطبيب والعالم النفسى سيزار - لومبروزو مؤسس هذه المدرسة الوضعية بعمل تصنيف معروف للجناة الى خمس فئات وهى : فئة مجرم بالفطرة أو بالوراثة ، ومجرم مجنون ، ومجرم بالمادة ، ومجرم بالصدفة ، ومجرم بالعاطفة . ولا يتسع المقام الحالى للكلام فى الخصائص المميزة لكل فئة منها الا بمقدار اتصال هذه الخصائص بمبدأ الجبر والاختيار .

فالمجرم بالعادة *criminel d'habitude* هو - فى تقدير هذه المدرسة - مجرم مصاب بضعف خلقى ، ويعتاد على ارتكاب جرائمه بتأثير ظروفه الاجتماعية التى اهمها اتصاله بالمجرمين الآخرين وادمانه الخمر والبطالة ، فيكتسب استعدادا اجراميا ويصبح خطره على المجتمع كخطر المجرم بالفطرة . والمجرم بالصدفة *criminel d'occasion ou d'accident* فى تقدير نفس المدرسة - ليس به ميل اصيل للاجرام لكن به ضعف خلقى بحيث يخضع سريعا للمؤثرات الخارجية فيعجز عن تقدير عاقبة افعاله ، وقد يرتكب جريمته بدافع من حب التقليد أو الظهور .

فلندع جانبا - ولو الى حين - اصناف المجرمين الأخرى التى عينها لومبروزو والتى قد تثير شكاً الى مدى أو الى آخر من ناحية مدى تمتعها بحرية الاختيار ، وهى المجرم بالفطرة ، والمجرم المجنون . ولنتأمل - مبدئياً - فى هذين الصنفين منهم فحسب وهما المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة ، وهما صنفان شائعان جدا بين الجناة ، فبأى منطق نُنكر عليهما حرية الاختيار ؟ !

ان الضعف الخلقي يجمع بين هذين الصنفين . وهذا الضعف وثيق صلة بحرية الاختيار التى فطر عليها الانسان العادى بحيث لا يمكن لأى نظر ثاقب أن ينكر أن فى هذا الضعف الخلقي قدرا مكتسبا واراديا عن طريق التطور الذى تختاره الذات لنفسها . وانه لولا هذه الحرية لما كان فى مقدور الذات أن تتأثر بحكم الوسط الاجتماعى الذى من شأنه أن يصنع المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة أو أن يسهم فى صنعهما حتى بحسب هذه المدرسة نفسها .

فهذه الحرية هى القنطرة التى تصل بين الذات وبين قدرة التأثير بالوسط الاجتماعى وبالمؤثرات الخارجية المختلفة . أو بين الذات وبين نزوعها الى ادمان البطالة أو ادمان الخمر ، أو الى الاتصال بالمنحرفين وبالخارجين على القانون ، حتى يصبح صاحبها هو نفسه من المنحرفين الخارجين على القانون . فالوسيط الاجتماعى اذا لا يمكن أن يلغى دور النواemis الخلقية الطبيعية ولا أن يعطل واجب كل ذات فى محاولة الانساق معها فى حدود القدرة البشرية وفى اطار ظروف الوسط الاجتماعى ، وفى الجملة ملابسات الزمان والمكان .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق ايضا على المجرم بالعاطفة **criminel passionnel** فان هذا المجرم يتميز بحساسية طاغية تجعله سريع الاستجابة للانفعالات العابرة والعواطف المختلفة كالحب والغضب والحقد والغيرة . وهذه الحساسية لا تتعارض البتة مع حرية الاختيار وان كان من شأنها فى احوال خاصة أن تنال منها ولو الى حد ما . وهذا لا ينغى فى نهاية المطاف دور حرية الإرادة حتى لدى هذا الصنف الثالث من الجناة ولا ينغى امكان تصور وجود مجرم صلب الإرادة جدا ، بل مفرط فى صلابته بمقدار افراطه فى الاستجابة للانفعالات المختلفة . فلا تعارض البتة بين الأمرين بل ان اجتماعهما معا يقع غالبا وراء الكثير من جرائم الاعتداء على الأشخاص والجرائم السياسية .

وقد يصل افراط الحساسية لدى هذا الصنف من الجناة الى حد الاختلال العقلى او الجنون الصريح ، فيدخل فى طائفة خاصة هى طائفة المجرمين الشواذ أو المجانين **criminels aliénés** وهى طائفة تثير كثيرا

من الشكوك الجدية حول مدى تمتعها بحرية الاختيار وهو ما يقتضى الوقوف وقفة كافية عندها . ولذا سنفرد لها مبحثا خاصا فيما بعد .

يتبقى بعدئذ من أصناف الجناة التى عينها لومبروزو صنف خامس وآخر هو صنف المجرم بالفطرة أو بالمراث **criminel né ou instinctif** وهو ذلك الصنف الذى يتميز بتقاطيع جسمية معينة ، مثل صغر حجم الجمجمة ، وضيق الجبهة ، وبروز عظام الحواجب والخدود ، وغور العينين ، وقسوة النظرة ، وضخامة الفك ، وقصر القامة ... ، كما يتميز بعدم المبالة ، والاتانية ، وضعف الحاسة الخلقية ، وهذا الصنف يمثل فى رأيه ارتدادا **atavisme** الى الانسان الأول . وكان لومبروزو يعتقد فى مبدأ الأمر أن ثلثى الجناة من هذا الصنف ثم عاد فى أعماله اللاحقة فقرر أن هذا الصنف لا تتجاوز نسبته ثلاثين فى المائة من الجناة الخطرين . ووجود صنف خاص لجناة بالفطرة أو بالمراث يتميز بهذه الأوصاف التشريحية والخلقية امر اثار فى وجه لومبروزو زوبعة عاصفة ، ولا يزال يثير كثيرا من النقاش ومن الاعتراضات التى يضيق عنها نطاق البحث الحالى (١) .

وانما ينبغى الا يضيق هذا البحث عن ملاحظة أن سلب حرية الاختيار كلية حتى عن هذا الصنف - ان وجد حقيقة هذا الصنف - أمر مشكوك فيه أيضا ، وقد لا يعدو أن يكون من صور سلب نفس الحرية عن سائر الأصناف الأخرى ، وذلك كقاعدة مذهبية ارتبطت مقدما بها المدرسة الوضعية الإيطالية ارتباطا أوقعها فى تناقض مع نفسها بعد تصنيفها لأصناف الجناة فى محاولة أرجاع مسالكها الاجرامية الى أصولها الاجتماعية ، أو النفسية ، أو الوراثية . كما أوجد بها ثغرة كبرى أو حلقة مفقودة بين هذه الأصول نفسها ، وبين المسلك الاجرامى يتمثل فى دور ارادة الجانى التى ينبغى أن تكون هى الحلقة المفقودة اللازمة للربط بين الأمرين ، والتى لا يمكن تجاهلها حتى بحسب حقائق الحياة العامة الوضعية والفلسفية على النحو الذى عرضنا له فى أبواب البحث الماضية .

ومثل هذا التناقض وقعت فيه هذه المدرسة عند انكارها لوظيفة الردع العام للعقوبة وفى نفس الوقت تسليمها بوظيفة الردع الخاص لها . فالوظيفتان مرتبطتان أبدا ومتكاملتان تماما ، ويتعذر فلسفيا الفصل بينهما . فمادام أن ثمة ارادة حرة عوجاء يمكن تقويمها عن طريق

(١) للمزيد راجع مؤلفنا فى « مبادئ علم الاجرام » . طبعة خامسة ١٩٨١ .

الردع الخاص ، وهى ارادة المجرم نفسه ، فان ذلك يتضمن بذاته التسليم بأنه ثمة ارادة اخرى حرة عوجاء - أو تسير في سبيلها نحو الاعوجاج - يمكن تقويمها عن طريق الردع العام هى ارادة الانسان العادى الذى لم يسلك بعد سبيل الجريمة لكنه يحيا في ظروف أو في قيم خاطئة ترشحه لأن يسلك سبيلها .

أو بعبارة اخرى انه ما دام ثمة ردع فثمة ارادة ترتدع ، ويستوى أن تكون هى ارادة مجرم الماضى أم مجرم المستقبل ، ومجرم التحقيق أم مجرم الاحتمال . فالتسليم بالردع - في أية صورة - هو تسليم بالارادة الانسانية الحرة ، التى من شأنها أن ترتدع في أية صورة من صور الردع .

ومن هنا يبدو لنا أن لومبروزو قد وقع في تناقض فلسفى واضح عندما أنكر وظيفة الردع العام استنادا الى مبدأ الجبرية وسلم في نفس الوقت بوظيفة الردع الخاص وهى لا تقوم بغير مبدأ الحرية ... فما دام أن الردع الخاص أمر حقيقى مسلم به فمعنى ذلك أن المجرم يملك قدرا حقيقيا من حرية الارادة ينبغى التسليم به ، كما ينبغى التسليم به للانسان غير المجرم ، أو بالأدق هذا الانسان الذى لا يمكن ادراجه تحت أى صنف من الأصناف الخمسة التى عينها .

ولا ريب أن لومبروزو كان عالما عظيم الشأن في تاريخ علم الاجرام ، وقد أدى له خدمات جليلة من الروايات التى عنى بها وهى وثيقة الصلة بعلم الاجتماع والنفس . لكن ارتباطه بحقائق الاجتماع ، وبالأمراض النفسية والعصبية وبالتشريح ، ثم ارتباطه أيضا بالأسلوب الوضعى في البحث كان على حساب أى ارتباط فلسفى في هذا الشأن وسواء اكان الارتباط بفلسفة مادية أم روحية .

بل يمكن القول - على التحقيق - بأن لومبروزو بدأ حياته العلمية ماديا وظل كذلك الى أن تطور في النهاية تطورا تحدث هو نفسه عنه في مقدمة أحد مؤلفاته عندما قال : « لم يكن هناك أحد أشد منى عدا للظواهر الروحية بحكم تربيتى العلمية وميولى النفسية . وكنت اعتبر أن من البديهات العلمية أن كل قوة ليست الا خاصية من خواص المادة ، وأن كل فكر وظيفة من وظائف المخ ... لكن ولعى باظهار الحقيقة وكشف غموض الحوادث الرئيسة قد تغلب على عقيدتى العلمية (١) » .

(١) عن كتاب « ماذا بعد الموت ؟ » After Death What .

وقد تناول لومبروزو في هذا الكتاب موضوع الظواهر الروحية التي عالجا بوصفها حقائق ثابتة ، والى المدى الذى دفعه الى التساؤل عما يجرى بعد الموت من أحداث !! وهذا التطور من المادية الى الروحية الذى سلم هو نفسه به كان كفيلا بأن يدفعه الى مراجعة الكثير من آرائه العلمية لو كان قد امتد به الأجل طويلا بعده .

ولعل هذه المراجعة كان من شأنها أن تغير موقفه من موضوع الجبر والاختيار ولو الى حد محدود . وربما الى الحد الذى كان سيضفى على تصنيفاته للجناة - مع ما فيها من صدق نسبي ملحوظ ومن براعة واضحة - قدرا أوفر منهما ، ومن الارتباط بحقائق الحياة الوضعية التى كان يسمى جاهدا الى الوصول اليها في مثابرة وتفان جديرين بالاعجاب . ويكفى لتقدير براعتها أنها - رغم كل النقد الذى تعرضت له - لا تزال تلقى من عناية المشتغلين بالعلوم الجنائية الشيء الكثير جدا من الاهتمام لغاية الآن .

المبحث الثالث

الدفاع الاجتماعى ومبدأ حرية الإرادة

هنا لا بد من وقفة كافية عند موضوع « الدفاع الاجتماعى ضد الجناة » ، فان ثمة اتجاهات للمدرسة الوضعية الإيطالية قد ربطت بين قاعدة التسيير المطلق التى تؤمن بها وبين تدابير هذا الدفاع الاجتماعى كقاعدة صالحة للتشريع الجنائى تصلح بديلا لقاعدة العدالة المؤسسة على مبدأ حرية الاختيار ، وبالتالي على المسؤولية الخلقية للجناة (١) .

(١) ولذلك فان العقوبة تهدف الى تقويم ارادة الجانى عن طريق ايلامه ، أما تدابير الدفاع الاجتماعى فلا تعترف حتما بأن الجانى ارادة آلمة يمكن أن تقوم عن طريق الألم ، بل هى تهدف - نحسب - الى وقاية المجتمع من الجمانى بعلاجه من شئ السبل التى تتفق مع حالته الخاصة ، لا مع الظروف المادية لجريمته . وإذا سببت له تدابير الوقاية اللازمة للدفاع الاجتماعى ألما فهذا امر غير ملحوظ فيها ولا مقصود لذاته . ولأن تدابير الدفاع الاجتماعى تتناسب نحسب مع مدى الخطورة الشخصية للجانى فانه يمكن اتخاذها أحيانا قبل من قد لا يسأل خلقيا كالجنون وناقص الإدراك ، ويمكن اتخاذها أيضا ضد من يحيا حياة خطيرة على المجتمع بسبب إدمانه الخمر أو المخدر ، فضلا عن بعض صور التشرد والاشتباه ، ولو لم يصدر عن صاحبها سلوك معاقب عليه غير هذا السلوك الخطر بذاته .

(م ٢٠ - التسيير والتخيير)

وهذا الربط يبدو امرا غير ضرورى ولا مفهوم ، بل هو ربط صناعى كالربط بين قاعدة التسيير المطلق وتصنيف الجناة الى عدة فئات معينة .
فكما يمكن الفصل بين هذا التسيير وبين تصنيف الجناة ويظل هذا التصنيف قائما بكل مزاياه وعيوبه يمكن بنفس المقدار الفصل بين هذا التسيير وبين قاعدة الدفاع الاجتماعى ضد الجناة ، بحيث تقوم مدرسة أو أخرى من مدارس هذا الدفاع غير مرتبطة حتما ببدا التسيير المطلق . وهذا ما يبدو أن المدارس الحديثة فى هذا الدفاع قد اتجهت اليه بالفعل عند عدد من دعائها المعاصرين الذين هم فى نفس الوقت من انصار المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بحرية اختيار ولكن مقيدة بظروف الزمان والمكان .

وتعبير « الدفاع الاجتماعى » لا يرجع فى أصله الى هذه المدرسة الوضعية بل هو قديم قدم الفلسفة الاغريقية ، وقد ورد فى كتابات افلاطون ، كما ورد فى كتابات عدد من فلاسفة ومفكرى العصرين الوسيط والحديث من أمثال فولتير *Voltaire* ، ومونتسكيو *Montesquieu* وهوارد *Howard* ، وبكاريا *Beccaria* لكنه يشير لديهم الى معان متنوعة ، فلم يتحدد له مفهوم علمى واضح الا عند مؤسسى المدرسة الوضعية ومن تأثر بهم فيما بعد من انصار المدرسة التقليدية الجديدة أو غيرها من المدارس الجنائية المعاصرة .

واتجاهات الدفاع الاجتماعى المعاصرة متعددة يضيق المقام الحالى عن تناولها كلها . لكن لا ينبغي أن يضيق عن التعرض لاتجاهين من أحدث الاتجاهات فيه وهما مذهب المحامى الايطالى فيليبو جراماتيك *Fillippo Gramatica* ومذهب المستشار الفرنسى مارك آنسل *Marc Ancel* وذلك بمقدار اتصالهما بموضوع الجبر والاختيار .

وفى تقديم هذين المذهبين يقرر الدكتور على راشد أن الأستاذ جراماتيك قاد : « اتجاها جديدا متطرفا ، بل ثوريا فى السياسة الجنائية . فقد بلغ من استنكاره لعقوبة الاعدام وايمانه بالاعتبار الواجب للذات الانسانية ، ولو عند المجرم ، حد المطالبة بالقضاء جميع العقوبات ، بل والقضاء القانون والقضاء الجنائيين ، والاكتفاء فى مجال مكافحة الاجرام - ويسميه الخلل الاجتماعى *désordre social* - بسياسة اجتماعية صرف محورها دراسة شخصية كل « مضاد للمجتمع » *anti-social* دراسة شاملة على هدى معطيات العلوم التجريبية الحديثة ، لتحديد اسباب سلوكه الشاذ وتقرير المعاملة المناسبة له بهدف علاجه أو تقويمه واعداده للتألف الاجتماعى .

ونقطة الابتداء في ثورة البروفسور جراماتيكا هي انكاره لفكرة الخطأ أو الذنب ونظرية المسئولية الجنائية المبنية عليها . فانها معان قضي عليها علم الاجرام الحديث بصورة خاصة . ويجب من ثم اطراح فكرة « الجريمة » ، وفكرة « المجرم » ، والاتجاه بأى سياسة جنائية نحر اصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الانسانية الفعالة . ولا فارق في هذا المسمى الاجتماعى الانسانى بين الوقاية من الاجرام وعلاج هذا المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعى . فالدفاع الاجتماعى لا يفصل بين ظاهرة الاجرام وبين اسبابها . ولئن كانت الوقاية تتطلب الاصلاح الاجتماعى الشامل بالتدابير والانتظمة السليمة ، فان علاج الجرائم يجب أن يتم عن طريق الاصلاح كذلك ، أى العلاج الطبى والتقويم والاعداد للتألف الاجتماعى بحسب الأحوال .

فلا جريمة اذن ولا مجرم ولا عقاب كما كانت تقول المدرسة التقليدية ولا زالت تردده النيوكلاسية لانه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التى منها اشتقت أو عليها تفرعت كل هذه المصطلحات ومانحله من الدلالات . بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير للأمن كما ذهبت المدرسة الوضعية في رسم سياستها الجنائية ، ان هذه كلها مفردات تنطوى على تجريد الانسان من آدميته ، وتجرح حتما الى معاملته على هذا المقتضى ، اما بالاستئصال واما بالاقضاء أو العزل . وانما هو اضطراب اجتماعى ، أقصى ما يوصف به محدثه انه «مضاد للمجتمع» anti-social ولا ينبغى أن تهدر بسببه آدمية الانسان .

ولكن الأستاذ جراماتيكا يظل يحتفظ في ثورته بذكرى من كل من المدرستين التقليدية والوضعية . فعن المدرسة النيوكلاسية السجونية يأخذ فكرة الاهتمام بشخص المجرم لمحاولة تقويمه وتأهيله اجتماعيا ، وعن المدرسة الوضعية يأخذ فكرة التدابير ونظرية التفريد اللازمة لها وسيلة لبلوغ تلك الغاية الانسانية ، وأهم من ذلك انه يأخذ فكرة الاصلاح الاجتماعى العام واجراءات الوقاية السابقة على وقوع الجريمة .

وبالتأمل في مذهب البروفسور جراماتيكا يتبين أنه يضم تحت شعار « الدفاع الاجتماعى » نظرية متكاملة جديدة وثرية في ظاهرة الاجرام وسبل مكافحتها . فالجريمة ليست الا احد مظاهر الاضطراب أو الخلل الاجتماعى ، وعلاجها يكون بالقضاء على مصادر هذا الخلل ايا كانت . ومعنى هذا أن المجتمع وليس الجريمة ولا المجرم هو محور النظام القانونى الذى يجب أن يسعى الى مقاومة وعلاج كل مظاهر

الاضطراب الاجتماعى بما فيها الاجرام ، متوسلا بكل ما من شأنه تحقيق هذه الغاية من التدابير الوقائية او اصلاحية او العلاجية ، بعيدا عن فكرة العقاب التى ترتبط باعتبارات ميتافيزيائية قضى عليها العلم ، فضلا عن انه لم يعد لها مجال ما دام المحصور هو المجتمع وليس المجرم ولا الجريمة .

على أن البروفسور جراماتيكا فى ثورته هذه يظل يقيم مذهبه فى اطار الشرعية . فهو انما يبنى نظرية فى « قانون الدفاع الاجتماعى » Droit de défense sociale بدلا « من القانون الجنائى » . ومن هنا كان وصف نظريته تلك بأنها « ثورة » فى الفكر الجنائى ، ما دام يهدم القانون الجنائى بجرائمه وعقوباته ليقيم على انقاضه نظاما قانونيا جديدا . ويصل فى ايمانه بهذا التقنين الجديد فى مجال مكافحة ظاهرة الاجرام ، وكل مصادر الخلل او الاضطراب الاجتماعى ، الى حد رسم صورة « مدونة الدفاع الاجتماعى » بالمعنى الصحيح حيث تختفى مصطلحات الجرائم والعقوبات والمجرمين او حتى « الخطرين » (١) ...

ثم يقول المؤلف عن المذهب الاخر « احدث مذهب البروفسور جراماتيكا أزمة لدى انصار السياسة الجنائية القائمة منذ اواخر القرن الماضى على فكرة الجمع بين التدابير الجنائية الوضعية وبين العقوبة السالبة للحرية بعد اخضاعها لنظرية التفريد . وهى أزمة تشبه من بعض الجوانب ما أحدثته الثورة الوضعية عند انصار المدرسة التقليدية الجديدة . وكان المستشار مارك آنسل فى فرنسا من أسرع من استشعروا هذه الأزمة وحاولوا الخروج منها . فقد قدر الدوافع الانسانية التى حملت الأستاذ جراماتيكا على الثورة ضد عقوبة الاعدام او أى تدبير استثنائى ، وعلى مبدأ الانسياق الوضعى فى تفسير ظاهرة الاجرام ، ونظرية الحالة الخطرة المبنية عليه ، ذلك المبدأ الذى جر الدول السلطوية الى اتباع سياسة جنائية تهدر فيها الأدمية . ولكنه من ناحية أخرى لم يقتنع بأن مأساة الانحراف فى تطبيق السياسة الجنائية تستدعى المناداة بالغاء القانون الجنائى جملة وتفصيلا ، فبادر الى صياغة مذهبه تحت شعار « الدفاع الاجتماعى الجديد » بمؤلف بهذا العنوان اصدره فى سنة ١٩٥٤ (٢) ...

ومن الناحية الفلسفية يتمسك المستشار آنسل بالمبادئ التقليدية التى أعلنها بكاريا قبل قرنين من الزمان وعلى الأخص مبدأ القانونية فى

Filippo Gramatica : Principes de Défense Sociale Paris 1962 (١)

Marc Ancel : La Défense sociale nouvelle (un mouvement de politique criminelle humaniste) 2 ed 1966. (٢)

التجريم ، والإرادة الحرة للإنسان في المسؤولية الجنائية . وهو يرفض بالتالى مبدأ الجبرية في تفسير ظاهرة الاجرام كما نادت به المدرسة الوضعية ومايجرياليه هذا المبدأ منطقيا من انكار فكرة العدالة . وفي هذا يختلف المستشار آنسل بعض الشيء عن المدارس التخيرية (التوفيقية *éclectique*) التى لا تعمل حسابا في سياستها الجنائية للجانب الفلسفى ، فتطرح جانبا كلا من فكرة الإرادة الحرة للإنسان وفكرة الجبرية في تفسير ظاهرة الاجرام . ولكنه في تمسكه بتلك المبادئ التقليدية لا يختلط - من ناحية أخرى - بالمدرسة التقليدية الجديدة ، التى أدى انحرافها الفقهى القانونى في خلال القرن الماضى الى أن أصبحت الجريمة - ككيان قانونى مجرد - هى محور القانون الجنائى ، والى اغفال شخص المجرم اغفالا يكاد يكون مطلقا . فهو اذن يهاجم الفقهية القانونية التى أخرجت القانون الجنائى عن حقيقة وظيفته الاجتماعية ويذكر بأنه في هذا الفرع من فروع القانون يجب أن يملو الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى (١) .

وفي مقام الدفاع عن المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى يسلم الدكتور على راشد « بانكار الوظائف الأخلاقية للقانون الجنائى وعدم الاعتراف بفهم وظيفته الاجتماعية النفعية وضرورة التفرقة في رسم السياسة الجنائية بين طائفتى الجرائم التقليدية والقانونية . على أن هذا المفهوم لا يصدق الا بالنسبة للمجتمعات الحضرية التى تعقدت أحوالها الاجتماعية فبرزت فيها المشكلة الجنائية بشقيها أى بظاهرة الاجرام الاجتماعى من ناحية ، وبضرورات التجريم القانونى من ناحية أخرى . والامر مختلف بدهة بالنسبة للمجتمعات القبلية التى لا زال يصدق في حقها المفهوم التقليدى للقانون الجنائى ... » (٢) .

نقد وتقدير

وانكار الوظائف الخلقية للقانون الجنائى هو موضوع النقاش في الباب الحالى ، أما التفرقة في هذا الشأن بين المجتمعات الحضرية والقبلية فلا يبدو أن ثمة ما يبررها فلسفيا ، وذلك لأن الوظائف الخلقية لهذا القانون لا يمكن عزلها عن مبدأ حرية الإرادة ، ولا يتصور أن يتوقف توافر هذا المبدأ - أو عكسه - على نوع المجتمع وهل هو حضري أم قبلى ...

(١) عن بحثه في « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى الماسر » مجلة الملام القانونية والاقتصادية عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٠٦ - ٥١٠ .
(٢) المرجع السابق عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ وراجع مؤلفه في « القانون الجنائى » طبعة ١٩٧٠ ص ٢٢ - ٢٣ ، ٧٢ - ٨١ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .

كما أنه يبدو من الناحية الواقعية أن المفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي - بالمعنى الذي يدافع عنه المؤلف - قد يكون في بعض الأحيان الزم للمجتمعات القبلية منه للمجتمعات الحضرية التي قد تكفى فيها الوسائل التشريعية المألوفة لمكافحة الجريمة ، وقد يكون أحيانا الوضع غير ذلك أنه يتعذر وضع قاعدة عامة الا بالقول بأنه ينبغي غالبا الجمع بين العقوبات بالمعنى التقليدي وتدابير الوقاية بمفهومها الاجتماعي في أى تشريع عقابى حديث . وارتباط التشريع بنتائج البحوث الواقعية أدى لنجاحه على أية حال من الارتباط مقدما بأية افتراضات نظرية .

وفي نفس الوقت لا ينبغي أن نتصور أن النظرة الانسانية هي من خصائص هذا الاتجاه في الدفاع الاجتماعي بصورة تفوق غيره من الاتجاهات والمدارس العقابية المختلفة ، بل ان النظرة الانسانية الحقيقية تبدو اقرب غالبا الى جوانب المدرسة النيوكلاسية ، مما هي الى بعض جوانب المدرسة الوضعية الإيطالية ، وما ينبثق عنها من مذاهب شتى ، منها بعض اتجاهات الدفاع الاجتماعي في سياسة الجريمة . وهذا البعض هو بمنأى عن النظرة الانسانية في غالب الأحيان بمقدار نأيه عن توخى تحقيق العدالة التي تنكر عليها هذه المدرسة أن تكون من الأهداف الفلسفية لوسائل هذه مكافحة اية كانت صيغتها : تدابير وقائية أم عقوبات بالمعنى التقليدي . ولا بكفى في هذا الشأن أن يقرر أى اتجاه أنه يتوخى جانب الاعتبار الانسانية حتى نقول انه اتجاه انساني النزعة بالفعل ، لأن العبرة في مقام كل سياسة تشريعية هي بالنتائج الأخيرة وبالحلول الفعلية التي يأخذ بها هذا الاتجاه تأسيسا على اعتناق فلسفة معينة دون غيرها .

ومن هذا القبيل مثلا أن هذا النظر للمفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي « يسبغ اللجوء الى عقوبة الاعدام ذاتها في جرائم الخيانة وما اليها مما يهدد سيادة الدولة من الخارج أو يهدد أسس نظامها الاجتماعي في الداخل ، بينما ننكر هذه العقوبة في جريمة القتل العمد حتى لو اقترن بظروف مشددة . فاننا في هذه الحالة الأخيرة نكون في المجال الحقيقي للدفاع الاجتماعي بالوسائل الانسانية بينما الامر في حالة جرائم الخيانة أو التخريب لا يعدو التحرز لما فيه تهديد سيادة الدولة أو هدم نظامها الاجتماعي ، وأى تدبير يتخذ في هذا السبيل لا يمكن الا أن يكون استثنائيا وموقوتا بالظروف الاستثنائية المضطربة التي تجتازها المجتمعات النامية في مرحلة التحول » (١) . .

(١) المرجع السابق عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٢١ .

وهذا النظر ينكر - كما رأينا - الوظائف الخلقية للقانون الجنائي ، بما يرتبط بها من وظيفة الردع العام وهي لا تنفصل عنها ، لكنه هاهنا يعود ويعترف ضمنا بصحة نفس هذه الوظيفة الخلقية عن طريق تسليمه بجدوى تشديد العقاب - لنفاية الاعدام - في طائفة معينة من الجرائم يرى مكافحتها عن طريق هذه العقوبة التي هي في نفس الوقت غير انسانية ، وغير ملائمة حتى للقتل العمد عندما يكون مقتربا بطرف مشددة ! ... فهذا النظر يمثل - بدون ادنى ريب - تناقضا فلسفيا جليا مع نفسه .

ثم لابد من كلمة عابرة هنا عن اعتناق التفرقة التي قال بها جاروفالو « بين الجرائم بالمعنى الصحيح ويسمى بالطبيعية ، والجرائم المصطنعة انتى ليس لها من الاجرام الا مجرد الشكل القانونى ، فان هذه الدعوة - التي نجد ارهاصات لها عند جيزو عندما نادى بالنظر الى الجرائم السياسية نظرة خاصة ، ثم نلمس صداها عند لانزا الذي لا يرى اجراما حقيقيا الا حيث يكون انتهاك للقيم الأخلاقية ، نمود نحن فنبرزها في صورة جديدة بالتفرقة بين الجرائم الاجتماعية التقليدية والجرائم القانونية التي قد تكون تنظيمية او وقائية صرفا » ... (١) .

واعتناق هذه التفرقة أمر طبيعي جدا عند جاروفالو لانه لم ينكر الوظيفة الخلقية للتشريع العقابي ، بل سلم بها بالاقبل في صورة الردع الخاص الذي يقع في الأساس من فلسفته العقابية . كما ان هذا الاعتناق من الطبيعي أن نجد ارهاصات عند جيزو Guizot وهو معدود من اقطاب المدرسة النيوكلاسية ، التي توفى بين الوظيفتين الخلقية والنفعية للعقوبة عن طريق التوفيق بين مبادئ المنفعة والعدالة على ما سيرد في الفصل المقبل . كما ان قبول هذه التفرقة أمر طبيعي أيضا عند فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا لانه لا يرى في الجريمة سوى أنها عدوان على قاعدة خلقية ، وفي نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام . فهو يعد بالتالى من دعاة مدرسة العدالة المطلقة في صيغة مستحدثة ، هذه المدرسة التي تقوم على أقوى تقدير للوظيفة الخلقية للعقوبة عرف حتى الآن بين جميع المدارس العقابية .

اما التسليم بصحة اساس هذه التفرقة بين الجرائم الطبيعية والجرائم المصطنعة - مع انكار كل وظيفة خلقية للتشريع العقابي - فهو أمر جديد يسترعى الانتباه حقا ، وذلك لأن هذه التفرقة وثيقة صلة بالتمييز بين النواميس الخلقية الطبيعية وبين السياسة العقابية الوضعية . وهيئات أن يستقيم امكان قبول هذه التفرقة - في اساسها - مع رفض

(١) عن الدكتور راشد الرجع السابق ص ٥٢٥ ، ٥٢٦ .

الوظيفة الخلقية لهذا التشريع في جوهرها ، ومع القول بأن وظيفته ينبغي أن تصبح - بالأقل في مفهومه المعاصر في المجتمعات الحضرية - محض وظيفة اجتماعية ترمى الى حماية الأنظمة السائدة مهما كان مدى ارتباطها بالنواميس الخلقية الطبيعية التي تحميها «الجرائم الاجتماعية التقليدية» ، ولا تحميها بداهة «الجرائم القانونية أو الاصطناعية» .

وبعبارة أخرى ان انكار الوظيفة الخلقية للتشريع العقابي يتضمن انكارا للأساس الفلسفى الوحيد لمثل هذه التفرقة ان صح قبولها عند من يقبلونها وان صحت مزاياها لديهم ... فعلام تستند هذه التفرقة اذا ، وماذا يرمى منها اذا ما انكرنا الوظيفة الخلقية كأساس لحق العقاب في أى مجتمع وفي أى عصر من العصور ؟ ! وبما يؤدى اليه ذلك حتما من اضعاف الجانب القانونى في وظيفة العقوبة - بل محوه كلية - لحساب الجانب الاجتماعى الذى يتحمس له المؤلف بغير أن يوضح له أية أسانيد مقبولة ، أو أية أهداف مشروعة !

عن العقوبة بين جانبيها القانونى والاجتماعى

وهنا لابد ان نضع في الاعتبار أن اعلاء الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى الذى يطالب به انصار الدفاع الاجتماعى بصورة أو بأخرى - أو ينتهى اليه بعض حلولهم خصوصاً في جوانبها المتطرفة - أمر لا يمكن أن يمر بغير أن يثير مخاوف جدية لها ما يبررها لدى فقهاء القانون بوجه عام ، خصوصاً من ناحية ضرورة الحفاظ على مبدأ حرية الإرادة - وبالتالي المسؤولية الخلقية - كأساس فلسفى لحق العقاب في جميع المجتمعات والعصور ، وما يرتبط بهذا الأساس العام من نتائج محتومة .

وحرية الإرادة ليست أساساً فلسفياً لحق العقاب فقط ، بل هى أساس عام لحق الحياة في أى مجتمع متحرر تنبع حريته من حرية الوجدان والضمير ، قبل أن تنبع من النصوص ومن التفاسير . وحرية الإرادة هذه لا يمكن أن تتكامل الا اذا تحرر الوجدان أولاً من أغلاله الرهيبة ، وقيوده المدمرة الكثيرة النابعة من الأثرة ومن الغلو ، ومن الذعر بلا مبرر من كل خطر موهوم ، وقبل كل شيء آخر من الاعتقاد الخاطيء الضار بأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ولا حول له في مواجهة نوازع هذه الإرادة الى الخير أو الى الشر ، والى الصواب أو الى الخطأ .

وفي هذا الموضوع يقرر الدكتور أحمد خليفة « يسعى أنصار بعض مذاهب الدفاع الاجتماعى الى اقامة عدالة جنائية خالصة من الاعتبارات

القانونية والخلقية (١) . ولكن العدالة بالضرورة تقوم في جماعة تعيش في مستوى عقيدى معين وان جرى عليه التطور . فتحول القانون العقابى لى نظام علاجى لايمكن ان يتم بغيراعتبار للضمير الاجتماعى ومدى قدرته على هضم هذا التحول . فالجماعة لا تستسيغ عدالة لا تفهمها أو لم تترق بعد الى مستواها . واذا كان المشرع يصدم الضمير الاجتماعى أحيانا في قطاعات خاصة من القانون فانه لا يستطيع ذلك ازاء الأسس العامة للقانون . ومن هذه الأسس في العقيدة العامة ، ان كل انسان لديه قدر من حرية الارادة مهما كان مكبلا بقيود الوراثة والبيئة الا في حالات خاصة يقربها القانون . وما دام الانسان يتطلب الشئ أحيانا على ما يصنع فانه ولا شك يستحق العقاب على ما يرتكب . فالقانون الجنائى الذى يتولى الدفاع عن المجتمع لا يحل له أن يهدم العقائد التى يقوم عليها هذا المجتمع .

ولا يعترض المعتدلون من انصار الدفاع الاجتماعى على قيام تعايش سلمى بين الدفاع الاجتماعى والقانون الجنائى (٢) . فالدفاع الاجتماعى كمدى في السياسة الجنائية ، انما يرمى الى الاستفادة من الحقائق العلمية التى تبرزها علوم الجريمة لاعادة النظر في بعض المشاكل المتصلة بالنشاط التشريعى والقضائى والتنفيذى ازاء الجريمة دون مساس بالقانون الجنائى الذى يجمع شمل القواعد الوضعية التى تسنها الدولة لمكافحة هذه الظاهرة .

ولكن الجناح المتطرف من انصار الدفاع الاجتماعى ويمثلهم في الوقت الحاضر جراماتيكا ينادى بالقضاء المبرم على القانون الجنائى التقليدى المبني على المسؤولية . لا مسؤولية ولا عقاب . على ان يحل فيصّل اللااجتماعية Anti-socialité الذى يحل بالنسبة لكل حالة شخصية على حدة ، على أساس البحث العلمى ، محل المسؤولية . ويحل الاجراء التقويمى ازاء الشخصية التى يثبت لا اجتماعيتها محل العقاب . وفي هذا يقول جراماتيكا انه يفضل ان يكون الحديث عن الانثربولوجيا لا عن علم

(١) نقل أحد المؤلفين عن برنز **Prins** قوله « ان الحياة الاجتماعية في عقدها الراهن قد جعلت من الصعب اقامة الدليل على الخطأ كلما حدث ضرر . ولهذا قامت في القانون المدنى نظريات جديدة تقرر المسؤولية بغير خطأ كالمسؤولية الشخصية . ومن أجل هذا ايضا تقسم في القانون الجنائى فكرة الدفاع الاجتماعى التى قبل أحيانا قيام حق الدولة في التدخل بغير استناد الى الخطأ والمسؤولية » .
Emil-Stanislaw : La lutte autour de la réforme du
Droit Pénal en Allemagne, Sirez, Paris p. 66.

Jean Pinatel : Bulletin de la Société Internationale de Criminologie 1957 Sem I.P. 19. (٢)

الجريمة ، لأنه لا يقبل تعبير الجريمة ويستبدل به « الاجتماعية » . بل انه لا يعنى بالفعل نفسه بل بالحالة الشخصية لمن صدر عنه الفعل ومدى نصيبها من الاجتماعية . فاقامة العدالة لا تكون على شيء وهمى كالمسئولية الخلقية ، بل على التكوين الاجتماعى للفرد وهى شيء يمكن قياسه بالوسائل العلمية الى حد ما .

ولكن هذا المذهب المتطرف لا يحظى الا بتأييد اقلية ضئيلة . فالقانونية لا غنى عنها لاتخاذ تدابير تفرض قيودا على الحريات والحقوق . واذا محرونا القانون الجنائى اصبح اتخاذ هذه التدابير عنوة وتحكما . القانون الجنائى لا يحمى الجماعة فحسب بل يحمى الفرد من التحكم والاسراف . وقد يكون الالتجاء الى العلماء ضرورة لا يستغنى عنها ولكن القاضى الذى يطبق القانون لا غنى عنه فهو وحده الذى يحكم طبقا للقانون . ومن ناحية أخرى فليس من المقبول اخلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون الجنائى مع ان هذه العلوم ما تزال مباحثها غير مؤكدة . وأخيرا فان هذا المذهب يففل الضمير الاجتماعى الذى يؤمن بالمسئولية والجزاء . وعلى أية حال فانه لا يكفى تغيير الأسماء لتغيير الحقائق ، فان احتجاز شخص فى مكان وتقييد حريته لا يتغير من أمره ولا من معنى الجزاء فيه أن يسمى هذا المكان سجنا أو دار صحة أو دار ضيافة (١) .

وهكذا يبدو واضحا أن المذاهب اللاقانونية لا تنسجم وفلسفة التجريم الذى لا يقوم الا فى نطاق القانونية حيث أن قاعدة التجريم فى ذاتها قاعدة قانونية (٢) .

* * *

والدفاع عن مبدأ « القانونية الجنائية » بوجه عام ازاء هذا الخطر المباشر من ناحية بعض النظرات الاجتماعية الصرف التى تبناها جانب من دعاة « الدفاع الاجتماعى » لا ينبغى أن يكون عن هذه القانونية كمبدأ مجرد

Jean Constant : L'Evolution du Droit Pénal (Revue Inter-nationale de Criminologie et de Polytechnique vol. 7 No. 3 Gén. éve 1953. 173).

(٢) عن مؤلفه فى « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٤ وراجع فى مذهبه جراماتيكا ومارك آنسل كتاب « السياسة الجنائية » للدكتور احمد فتحى سرور ص ٧٧ - ٦٦ ، والدكتور يسر انور على المرجع السابق ص ٦٨ - ٧١ . وراجع فى الدفاع الاجتماعى بوجه عام « مجموعة أعمال الأستاذ السيد يس عن « حركة الدفاع الاجتماعى والمجتمع العربى المعاصر » بغداد ١٩٦٨ ، ومؤلفنا فى « مبادئ علم الاجرام » طبعة ثالثة من ٨٢ - ٩٨ .

فحسب ، بل أيضا كحقيقة وضعية من زاوية الأساس الذى تقوم عليه وهو مبدأ حرية الإرادة فى ذاته ، ومن ناحية النتائج الجوهرية المترتبة عليه، والتى تقتضى حماية هذه الحرية التى اذا لم يعرف القانون كيف يحميها الى المدى المطلوب فقد انتهى كل ما يتصل بالوجود الانسانى من مغزى أدبى أو روحى . ولا يغير من ذلك شيئا أن يحمل هذا الخطر المباشر راية الدفاع الاجتماعى الذى لا يمكن تحقيقه على الوجه المطلوب مع الارتباط مقدما بوجهة نظر قد تكون غير سليمة ، وفى نفس الوقت متعارضة مع هذا المغزى .

ثم ان انكار المسؤولية الخلقية لا ينطوى على مزية العطف على الجانى كما قد يتبادر الى الذهن ، لأنه فى حقيقته ينطوى على معنى انكار حرية الانسان بوجه عام ومسئوليته ازاء نفسه وازاء مجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه ، لاحبابته هو من احتمالات الافئثات المتنوعة ، وما أكثر ما وقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة . هذا الافئثات الذى لا يمكن أن يصده أمر آخر سوى الاحساس العام بسمو العدل والفضيلة وبضعة الظلم والرديلة . وهو احساس عميق نابع عن الاعتقاد الراسخ - فى فطرة كل انسان - بحرية الإرادة ، والذى يقوى كلما قوى الاحساس بالحرية ويضعف كلما ضعف هذا الاحساس نفسه .

ثم ان القانونية الوضعية - المرتبطة بمبدأ المسؤولية الخلقية - ينبغي أن تكون صدى صحيحا لقانونية أخرى طبيعية مستمدة من أن كل ظواهر الحياة محكومة بقوانين مطلقة سامية من الانساق والعدالة والاستقامة ... ومن المحال أن نسلخ الحياة الواقعية عن هذه القانونية الطبيعية الا اذا ابتعدنا تماما عن أرض الواقع العملى للتخليق فى سماء عريضة من الوهم الضار باسم الدفاع الاجتماعى .

واذا رفعنا من حسابنا مبدأ هذه القانونية الجنائية فلن نجد لها بديلا سوى تحكم السلطة أو مشاعر الدهماء ، وكلاهما يتضمن من خطر على تحقيق الدفاع الاجتماعى أكثر بكثير مما يتضمن أقوى صور القانونية الجنائية تزمنا وارتباطا بالنصوص الموضوعية . وهذه القانونية مهما قيل فى نقدها فلن يكون هذا النقد الا فى عجزها عن الوصول تماما الى جميع الضوابط الصالحة لتنظيم الروابط الاجتماعية بأسلوب أكثر من غيره نجاحا من الناحيتين الخلقية والاجتماعية .

ولكن هذه القانونية الوضعية - مهما كانت قاصرة ضعيفة - فانها هى التى ينبغى فى نهاية المطاف أن تساند الحياة الاجتماعية فى أوثق روابطها ، وأولها الارتباط بالمسؤولية الخلقية للانسان عن أفعاله الى مدى

أو الى آخر . كما ينبغي أن تساند كل محاولة تسعى الى تحقيق العدل النسبى فى اقصى صورته الممكنة فى عقول الناس ومشاعرهم ... هذه المشاعر التى قد لا تتأثر لدمار مدينة بأكملها نتيجة قوة القاهرة - مثل بركان أو زلزال - مثلما تتأثر لمصرع انسان واحد برىء بيد آئمة غيلة وغدرا .

وهذه القانونية هى التى ساندت عجلة الحضارة فى سيرها الى الامام منذ اقدم الازمان الى اقصى احتمالات مستقبلها القريب أو البعيد . ومهما تفاوتت ظروف الزمان والمكان بين انسان الغابة وانسان الحضارة المعاصرة ، فهى التى تحفظ للانسان استقلاله واطمئنانه وترعاها ، فترعى معهما تطوره الحضارى فى اتجاه أكثر من غيره اساقا مع النواميس الخلقية الطبيعية ، وبالتالي مع الحياة فى سيرها الى الوفرة والارتفاع بدلا من سيرها الى انحلال وضياع ...

وهى تسير حتما الى انحلال وضياع اذا رسخ فى الازهان أن الجانى الذى يفكر فى تحقيق نتيجة آئمة معينة - مخالفة لابسط مبادئ الاخلاق الطبيعية - ويصر عليها ، ويتوصل الى تحقيقها بالفعل بقوة اصراره العجيب لا ينبغي أن يعد مسئولا عنها ، بل ينبغي أن يكون المسئول الاوحد هو قانون السبب والنتيجة ، أو ظروف الزمان والمكان ... ، وأن أى إجراء يتخذ معه لا يمت بصلة الى محاولة رد حق مطلوب ، ولا الى تحقيق عدل مرجو بل الى مجرد الدفاع الاجتماعى - على غير أساس خلقى ولا ادبى - كما تدافع الهيئة الاجتماعية عن نفسها ازاء أى وحش مفترس أو اية حشرة ضارة !! ...

وهكذا يمكن أن يضيع فى غمار هذا الفلو فى التجريد ليس فقط الاحساس بالمسئولية الخلقية بل ايضا الاحساس بالمسئولية الاجتماعية بوجه عام حتى فى الامور المحايدة خلقيا - اذا صح وجودها - هذا الاحساس الذى هو اسمى ما يميز الرجل البالغ عن الطفل الصغير والانسان المتحضر عن الانسان البدائى ، والذى ينبع من وجدان الفرد ، كما ينبع من وجدان المجتمع الذى يعيش فيه ويتفاعل أبدا معه . ومن هنا كان التضامن وثيقا بين المسئولية الخلقية والمسئولية الاجتماعية ، أو بين مسئولية الفرد ازاء المجتمع ومسئولية المجتمع ازاء الفرد .

بل أن الحرية نفسها - ومعها وجهها المقابل وهو المسئولية الخلقية - يمكن أن تضيع بددا وبالتدرج عن طريق انكارها ، كما يضيع كل حق عن هذا الطريق . وذلك لاننا اذا سلمنا بوجودها فنحن مطالبون بحمايتها حتى تنمو وتزدهر فننمو عن طريقها وتزدهر مقومات الحياة الراقية .

ومن هنا تصبح مفهومة المطالبة بالمزيد من الضمانات التشريعية اللازمة لحمايتها والا فلا .

وكيف نطالب بهذا المزيد من الضمانات لحرية الإرادة حتى تعبر عن نفسها عن طريق تحرير الفكرة والحركة والاجتماع والاعتقاد من أغلال الروح - قبل أغلال التشريع - اذا كنا ننكر وجودها ابتداء ونقول انها محض هراء وخداع حواس ينكره العلم الوضحي ؟ ! ... واذا كنا نقول ان كل مظاهر سلوكنا الاجتماعى لا يمكن أن تمت بأية صلة الى حرية الإرادة لانها ترجع في نسبها القريب الى ظروف الزمان والمكان ، وفي نسبها البعيد الى نوااميس طبيعية ليس لارادة الانسان المدرك اى دور في نشاطها ؟ ! .

وهل بمقدورنا أن ننكر حرية الإرادة في النطاق العقابى وفي نفس الوقت نقرر انها حقيقة ثابتة في النطاق الدستورى ، أو الإدارى ، أو المدنى ؟ ! ان الفصل محال بين نطاق وآخر ، وكلما أبعنا النظر مليا كلما وضح تعدد قبول الجبرية في السلوك الاجرامى ورفضها في السلوك الإدارى أو المدنى .. وكلما وضح ما يترتب على قبول مثل هذه التفرقة التحكمية من نتائج متناقضة هيئات ان تستقيم مع مقومات الحياة القانونية في أية صورة من صورها ، هذه المقومات التى لا تستقيم فلسفيا وواقعا بغير « مبدأ المسؤولية » الذى هو في جوهره الروحى والخلقى مبدا واحد مهما تعددت فيه الآثار والتطبيقات التشريعية .

ولقد قلت فيما سبق ان فكرة الائم culpabilité الزم للمسئولية العقابية منها للمسئولية الادارية أو المدنية ، وانها أوضح في المقام العقابى منها في اى مقام آخر لانه في المقام العقابى لا يمكن أن تفترض المسئولية ، ولانها في نفس الوقت ينبغى أن تقاس على جسامه الائم في صورة الخطأ العمدى أو غير العمدى ولا تقاس على جسامه الضرر ، ولكن فكرة حرية الاختيار - وهى أوسع بكثير من الائم - تقع بحسب الأصل في الأساس من كل مسئولية قانونية أية كانت تطبيقاتها في العلاقات الاجتماعية اليومية التى يتدخل القانون في تنظيمها .

وهكذا يتضح تماما كيف أن الخلاف بين أنصار المسئولية الخلقية ومنكريها أعمق غورا بكثير من أن يكون خلافا نظريا في أساس المسئولية العقابية وخدما . واذا كان نجاح خطانا في الحياة يتوقف على صحة المبادئ التى توجهنا فان نجاح خطى التشريع يتوقف على الاجابة الحاسمة الصريحة على هذا التساؤل الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟

والبحث عن هذه الاجابة الحاسمة الصريحة سبب واحد من اسباب عديدة تقتضى السير قدما فى دراسة العقل والوجدان ، وكل ما يمت بصلة الى العقل والوجدان ، وذلك لتحديد صلتهاما تحديدا صحيحا بنواميس الحياة الروحية والخلقية ، قبل نوااميسها فى المادة والطاقة التى اجتذبت اكثر من غيرها اهتمام العلم فى القرنين الماضيين .

حرية الارادة بين العقوبة وتدير الوقاية

هذا عن الدفاع الاجتماعى عندما يراد به اقرار تدابير معينة قد تتعارض احيانا مع مبدأ القانونية ومع المسؤولية الخلقية للانسان عن افعاله ، وهو لحسن الحظ لم يجد نجاحا يذكر على هذه الصورة . ولكن فى احيان اخرى كان هذا الدفاع الاجتماعى سندا لا يخلو من قيمة لاقرار بعض تدابير الوقاية التى لا تمس فى شىء مبدأ «القانونية الجنائية» ، ولا مبدأ المسؤولية الخلقية كأساس للمسؤولية الجنائية . ومن ذلك مثلا نجد أن تشريعنا العقابى يأخذ ببعض تدابير الوقاية هذه لكن بوصفها عقوبات اصلية أو تكميلية أو تبعية بحسب الاحوال ، وتحقيقا لنفس الاهداف التى تستهدفها تدابير الوقاية .

ومن ذلك مثلا الوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض الجرائم أو بعض الجناة ، والتدابير التقويمية للأحداث فانها من صور تدابير الوقاية لأنها لا تستهدف بصفة اصلية ايلام الحدث ، ولا صلة مباشرة لها بمسئوليته الخلقية . بل تستهدف بحسب الأصل حمايته من تأصل الانحراف حتى لا يتقلب منحرفا بحكم العادة أو الوسط بعد أن كان منحرفا بحكم الصدفة . ومنها أيضا التدابير الوقائية التى يأمر بها قانون الاجراءات الجنائية قبل المجانين وذوى العاهات العقلية مثل ايداعهم بالمستشفيات سواء كان جنونهم سابقا على الجريمة أم طارئا بعدها .

والشارع المصرى لم يكن فى اقراره هذه التدابير معبرا عن رغبة الابتعاد عن الأساس التقليدى للمسؤولية الجنائية وهو مذهب حرية الاختيار - الى مدى أو الى آخر - ، بل كان مجاريا غالبية الشرائع الحديثة التى رأت فيها اجراءات أمن مفيدة لا تعارض حقيقى بينها وبين العقوبات المألوفة . فلا يعتبر اقرارها فيه انحيازا لفلسفة عقابية معينة فقدر ما هو انحياز لصالح أمن الجماعة فى دفع خطر الجريمة .

يؤكد ذلك أنه أقر بعض هذه التدابير بوصفه عقوبات فى الوقت الذى لم تكن تتضمن فيه الا معنى العقوبة عن طريق ايلام المتهم . ثم ظهرت وظيفتها كتدابير وقاية فيما بعد . فهى اجراءات مركبة اندمجت

فيها فكرة ايلام الجاني مع فكرة الدفاع الاجتماعي . او هي عقوبات بحسب اصلها التاريخي وتدابير وقاية بحسب نظرية المدرسة الوضعية الايطالية اليها .

وهذا القول يصدق ايضا على مراقبة البوليس التي اخذت بها الثورة الفرنسية بقرار صادر في ١٩ فنتوز من السنة ١٣ من الثورة ، ولم تكن تعاليم المدرسة الوضعية قد ظهرت بعد ، لكن هذه المدرسة الأخيرة أيدتها ودافعت عنها بعد ان كانت قد نفذت فعلا في فرنسا لمدة عشرات من السنين وانتقلت منها الى ايرلندا ثم الى انجلترا منذ سنة ١٨٧١ بالنسبة للمفرج عنهم مؤقتا وفي كثير من حالات العود .

كما يصدق هذا القول على حظر الاقامة ، واغلاق المحلات العمومية ، والمصادرة في بعض صورها ... فهذه كلها عقوبات بحسب اصلها وقد عرفت الشرائع على هذا الوصف ، ثم تطورت وظيفتها مع الوقت فأصبحت تغلب فيها وظيفة الوقاية على وظيفة العقوبة ، بعد ان كانت عقوبات خالصة فيما مضى ،

ولعل هذه الحقيقة تبرز المعنى الذي اراده إيتين دي جريف **E. De Greeff** استاذ الانتروبولوجي الجنائي بجامعة لوفان بلجيكا من قوله بأن الاصطلاحات المختلفة التي يراد لها أن تحل محل اصطلاح المسؤولية تحمل نفس دلالتها من الناحية النفسية ، لانه في مقام التطبيق العملي لا مناص من البحث أولا في مدى تكيف الجاني مع ظروفه الاجتماعية قبل وزن الخطورة المنسوبة اليه ، وهو اعتبار يؤدي بالضرورة الى البحث في مدى شعوره بالمسؤولية عن سلوكه الاجرامي (١) .

ومن ثم فان بعض الجنائيين مثل جان بيناتل **Pinatel** وهرزوج **Hersog** يرى عدم وجود فارق بين الائم والخطورة الاجتماعية وذلك « استنادا الى انه لم يعد ثمة فارق بين الاجراء الذي يتخذ لمواجهة كل منهما ، سواء كان عقوبة أم تدبيرا احترازيا ، اذ انهما يهدفان الى اصلاح الجاني واعادة ادماجه في المجتمع . غير أن هذا القول غير صحيح ، فلكل من الاذئاب (الائم) والخطورة غرض وموضوع مختلف .

ويعرف الاذئاب بأنه : « مجموعة الظروف التي على اساسها يمكن لوم الشخص لسلوكه المخالف للقانون » ، او بعبارة أخرى « مجموعة

De Greeff : La Notion de Responsabilité en Anthropologie (١)
Criminelle. Rev. Dr. Pen. Crim. 1931 p. 443.

الظروف الشخصية للمسؤولية» (١) . ويعرفه دى أسوا De Asu بأنه « امكان العقاب عن الفعل الذى ارتكب في ظروف طبيعية ، فهو يتطلب الاسناد كشرط لابد منه » (٢) ، ويتطلب الاذئاب ثلاثة عناصر : ١ - صلة نفسية بين الفاعل وبين الواقعة الاجرامية تتحقق في صورة قصد او في صورة خطأ ، ٢ - اهلية جنائية *capacité pénale* ولا يتطلب لتوافرها سوى القدرة على التمييز او الادراك ، ٣ - عمل ارادى طبيعى ، ويقصد بذلك ان تكون ارادة الفاعل قد وجهت على نحو طبيعى الى العمل او الامتناع .

اما الخطورة فهي حالة *état* واذا كانت الحالة الخاصة بالانسان هي ذاته الا ان الخطورة في هذا المقام يجب ان يقصد بها معنى واسع يشمل ليس فقط الظروف الخاصة بالشخص ذاته بل ايضا الظروف التي تربطه بالوسط المحيط به ، فهي لا تقتصر على الاعتبارات المعنوية او النفسية المتعلقة بالفرد ولكنها تشمل ايضا ما يحيط به من فقر وبطالة وظروف عائلية .. الخ . وبالتالي فان الخطورة لا يمكن ان تعرف فقط بانها حالة او ظرف نفسى للفرد اذ انها في تكوينها تضم ايضا الظروف الخارجية عن الشخص .

واهم سمة مميزة لحالة الخطورة انها غير ارادية ، فغالبا تكون العوامل المؤدية لها مقطوعة الصلة تماما بارادة الفرد ، كالمرض والظروف البيئية غير المؤاتية وما الى ذلك ، وحتى اذا كان بعض هذه العوامل يعتمد اساسا في نشاته على سلوك ارادى كالسكر مثلا ، الا ان القانون يعتد بحالة الخطورة في ذاتها دون الاهتمام باسبابها . واستقلال حالة الخطورة عن الارادة لا يجعلها توصف بانها مخالفة للقانون اى غير مشروعة ، اذ ان القانون يهتم بالأفعال الانسانية الارادية ، بل ان هذا السبب ذاته - اى كونها غير متعلقة بالارادة - يستبعد وصفها بانها غير اخلاقية .

ولهذا يتعين القول بان الاذئاب والخطورة امران مختلفان في موضوع وغرض كل منهما : فتقدير الاذئاب يتم بمراعاة ما حدث في الماضي ويهتم بالخطر او الضرر الذى حدث فعلا ، اما تقدير حالة الخطورة فيراعى فيه ما سيحدث في المستقبل واحتمالات الضرر او الخطر التى يمكن ان تحدث (٣) .

* * *

(١) ديلوجو ، *La Culpabilité* من ١١٦ ققرة ١٩٧

(٢) *La Systematisation de l'état d'auteur* p. 361.

(٣) ديلوجو ، المرجع السابق ، من ١٢٩ ، ١٣٠ ، ققرة ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣
عن « العودة الى الجريمة والاعتقاد على الاجرام » ١٩٦٥ للدكتور أحمد عبد العزيز
الانلى من ١٢٤ ، ١٣٥ .

ولهذا فان الراى السائد حاليا - مع تسليمه بضرورة الافادة من مزايا النظامين معا - يفضل الاحتفاظ لكل منهما بوظيفته الخاصة ، مبغيا لتدابير الوقاية وظيفتها الاصلية وهى مواجهة الحالة الخطرة بذاتها ، والتي قد تكشف عنها الجريمة او غير الجريمة بتحقيق رسالة الردع الخاص للجاني ، وللانسان الخطر على المجتمع ولو لم تقع منه جريمة معينة بعد ، سواء بابعاد خطره على صورة ما او بتقويمه ، فلا دور لها فى تحقيق معنى العدالة ولا فى وظيفة الردع العام ، ولا صلة لها بمبدأ المسؤولية الخلقية .

كمايميل نفس هذا الراى السائد الى ان يبقى للعقوبة وظيفتها فى مواجهة الجريمة بمفهومها التقليدى المعروف عن طريق تحقيق وظيفتى الردع العام والخاص معا ، بالاضافة الى ارضاء شعور العدالة عن طريق القصاص من الجاني بوصفه حكما مختارا ومسئولا خلقيا على النحو الذى رسخ فى الازمان منذ القدم وان تباينت الوسائل الى حد بعيد بين الماضى والحاضر ، بالنظر الى تسرب المبادئ الانسانية الحديثة الى اساليب العقاب الى حد لم يكن مألوفاً فيما مضى .

ولهذه الاعتبارات فان ثمة اتجاهات حديثة ترى انه لا ينبغي الجمع بالنسبة للمجرم الواحد بين العقوبة وبين تدبير الوقاية لتعارض الاهداف ، والاقيسة ، والاسس الفلسفية التى يقوم عليها كل من النظامين . فليس من المستحسن لديها أن يقضى على المتهم الواحد بالعقوبة وبالتدبير الوقائى فى وقت واحد مهما تعددت الجرائم المسندة اليه ، ومهما جاز تعدد العقوبات التقليدية عليه . وقد اوصى بعدم الجمع بين العقوبة وتدبير الوقاية مؤتمر لاهائى فى سنة ١٩٥٠ ، ثم مؤتمر روما فى سنة ١٩٥٣ . كما نص على ذلك صراحة قانون سويدى صادر فى سنة ١٩٤٧ ، وانجليزى Griminal Justice Act صادر فى سنة ١٩٤٨ ، ويونانى صادر فى سنة ١٩٥٠ .

اما القانون المصرى فيبدو انه يجيز لغاية الآن الجمع بالنسبة للمتهم الواحد بين بعض العقوبات بالمفهوم التقليدى وبعض تدابير الوقاية بمفهومها الحديث ، بل انه يوجب ذلك فى بعض الاحيان ، مثل ايجاب الحكم على المتهم بالحبس وبالوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض صور العود الى التشرذ والى الاشتباه .

هذا وقد كان لتدابير الدفاع الاجتماعى بوجه عام - سواء اكانت تنكر الاختيار ام تسلم به - بريقها الشديد فى اوائل هذا القرن خصوصا عند بعض دعاة المدرسة الوضعية الايطالية . ولكن يبدو ان هذا البريق (م ٢١ - التسيير والتخيير)

قد خفت كثيرا فيما بعد عند ارتطام بعض تطبيقاتها بالواقع العملى فى أمور ظهر فيها تفوق الاتجاهات الحريضة على توفير قدر أوفر من الضمانات للإنسان فى وجه احتمالات الافتتات المتنوعة التى يمكن أن يقف فى وجه بعضها الاتجاهات التى جاء بها تقدم الحضارة فى شتى مجالات التجريم والعقاب منذ أواخر القرن الثامن عشر لغاية الآية .

ويمكن القول بأن « الدفاع الاجتماعى » - حتى بصرف النظر عن مدى ارتباطه بفلسفة معينة فى شأن الجبر والاختيار - لا يصلح بوصفه قاعدة عامة لأى تشريع عقابى ناجح ، وإن كان قد يصلح فحسب لاستلهاام بعض التدابير الوقائية فى إطار مبدأ القانونية ، وذلك خصوصا فى شأن بعض فئات من المجرمين الشواذ ومعتادى الإجرام . لذا نجد مثلا أن تقنين زانارديللى Zanardelli الإيطالى الصادر فى سنة ١٨٨٩ وضع على أسس نيوكلاسية وليس على أساس هذه المدرسة الوضعية ، ومثله تقنين سنة ١٩٣٠ . ولا تعلم تشريعا جنائيا واحدا يمكن فيه لتدابير الدفاع الاجتماعى أن تسحق فى طريقها مبدأ حرية الاختيار والمسئولية الخلقية للإنسان على النحو الذى يريده الجناح المتطرف لهذا الدفاع .

الفصل الثالث

التسيير والتخيير

فى المدرسة التقليدية الجديدة

المبحث الأول

أساس حق العقاب فى هذه المدرسة

بين تطرف المدرستين التقليدية والوضعية الإيطالية تقع آراء المدرسة « التقليدية الجديدة » أو « النيوكلاسية » Ecole Néo-Classique ومن أهم أقطابها جيزو Guizot بمؤلفه عن « عقوبة الإعدام فى الجرائم السياسية (١) » (١٨٢٢) ، وجوفروى Jouffroy بمؤلفه فى « القانون الطبيعى (٢) » (١٨٣٠) . ومن أقطابها أيضا العالم روسى Rossi بمؤلفه « فى القانون الجنائى » (١٨٢٩) (٣) ، وشارل لوكاس Charles Lucas

Traité de la Peine de Mort en Matière Politique. (١)

Traité de Droit Naturel. (٢)

Traité de Droit Pénal (٣)

ودى بروجلي De Broglie ، ومولينيه Molinier . وأورتولان Ortolan وجارو Garraud ، وجارسون Garçon ، وكوزان Cousin ، وهم أصحاب مؤلفات متنوعة في القانون الجنائي وفي علم العقاب ، وذلك بالإضافة الى عدد ضخم من خيرة الفقهاء وعلماء العقاب في بلجيكا والمانيا وايطاليا وغيرها .

وتقوم هذه المدرسة على مبدأ حرية الاختيار لدى الجناة ولكنها تذهب الى أن هذه الحرية غير مطلقة ولا متساوية عند جميع الأشخاص . فاما انها غير مطلقة فلأن هذه الحرية هي قدرة مقاومة الدوافع والميول المختلفة ، وهذه القدرة مقيدة بما جبل عليه الانسان من طباع وما وجد فيه من ظروف . ومصادر الإرادة البشرية يتعدى حصرها سواء أكانت ترجع الى الوراثة أم الى البيئة أم الى تكوينه الروحي ، ولكنها في نفس الوقت قيود تقيد من حريته في الاختيار . فاذا كان الانسان مسئولاً أدبياً فليس الى المدى المطلق الذي يستشير الشك ويتعذر فيه الالتيات .

وأما أن هذه الحرية غير متساوية عند كافة فلأنها تتفاوت باختلاف الميول والنزعات من انسان الى آخر ، بل باختلاف الأزمنة والملابسات عند الشخص الواحد ، لكنها تترك للأشخاص مجالاً متفاوتاً للاختيار بين نفيضي الخير والشر ، أو بين الفضيلة والجريمة ، فضلاً عن مدى اختلاف الإدراك بشرط أن يكون الجاني اعتيادياً ولمثله يتوجه أى شارع وضعى بالخطاب .

فمذهب هذه المدرسة هو محاولة لإيجاد توازن علمي بين الحرية والجبرية ، لأنها تسلم بدور حرية الإرادة في توجيه السلوك الإجرامي بمقدار ما تسلم بدور كافة العوامل الأخرى وبدون الارتباط مقدماً بتغليب دور بعضها على البعض الآخر . وقد انبثقت عنها عدة اتجاهات توفيقية أخذت في التزايد ويغلب على جميعها طابع النظر العلمي الواقعي الذي بداته المدرسة الوضعية .

وقد نجحت طريقة هذه المدرسة في منح المغالاة والحيلولة دون التعصب الأعمى لأي من المدارس السابقة ، ولذا فإن آراءها توجه الى مدى واضح الحلول التشريعية في بلاد كثيرة لما يميزها من اعتدال واضح يطبع آراءها بروح محايدة بعيدة عن التحيز لفلسفة الحرية المطلقة في الاختيار كما هي بعيدة في نفس الوقت عن التحيز لفلسفة القدرية المطلقة .

التوفيق بين مبادئ المنفعة والعدالة

ويستند بعض انصار هذه المدرسة الى فلسفة إيمانويل كنت

Emm. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) وبخاصة ما يتصل بتعريفه للأمر المطلق Categorical Imperative « الذى يستمد منه تعريفه للقانون بأنه مجموع الظروف التى تعمل فيها الإرادة الحرة لفرد مع إرادة حرة لفرد آخر تحت قانون الحرية الشاملة . فأساس القانون هو أن يتصرف الفرد على الوجه الذى يمكن أن يكون قاعدة عامة للجميع .

والحرية عنده هى القيمة الخلقية العليا ، وبغيرها يصبح القانون الخلقى مدعاة للسخرية ، وهو حق طبيعى للإنسان لا منحة ، اذ للإنسان فى أعماقه بحكم طبيعته قدرة على الاختيار أسمى ولا شك من قانون السببية الذى يحكم الظواهر الطبيعية (١) .

ويرتب كنت على ذلك أن الإنسان فى ذاته غاية ، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى شئ ، وأن وجود القوة السياسية مرهون بالحاجة الى تأكيد حق كل فرد مع تحديده بحقوق الأفراد الآخرين ، ولهذا انتقلت السلطة الى الدولة . فالدولة حارس القانون وليس لها أن تتدخل فى نشاط المواطنين بل أن وظيفتها فحسب هى ضمان تمتع المواطنين بحقوقهم (٢) .

ومن ثم فإن كنت يقيم حق العقاب - لا على أساس من المنفعة التى تعود على الهيئة الاجتماعية - من وراءه - كما رأينا عند بكاريا وبنتام ، وكما يذهب سائر انصار المدرسة التقليدية - بل على أساس من محاولة تحقيق العدالة المطلقة ، وهى تقتضى عنده العقاب كمقابل حتمى لحرية الإرادة التى دفعت الجانى الى سلوك سبيل الجريمة بصرف النظر عن فكرة المنفعة .

ويؤكد ذلك المثل المعروف الذى يضربه كنت عن « الجزيرة المهجورة » والذى يقول فيه : « افترضو أن جماعة من الناس تعيش فى جزيرة ما ، وعلى وشك أن تنفض وتهجر هذه الجزيرة ، فقبل أن تهجرها ينبغى أن تنفذ آخر حكم بالإعدام صدر فيها رغم أن هذا التنفيذ عديم الجدوى بالنسبة للجماعة لأنها على وشك أن ينفض شملها . ويجب أن ينفذ حكم الإعدام لأنه يوجد قانون خلقى سام ينبغى العقاب » . ويقصد كنت بهذا المثل إبراز قوة الاحساس بشعور العدالة فى ضمير أى مجتمع مجردا عن أى شعور آخر ومرتبطا بفكرة النواميس الخلقية التى تشعر الجماعات أيضا بوجودها ، بصرف النظر عن مصدرها وعن مدى صلتها بالقيم السائدة ، وإن كان كنت يربط بينها وبين مذهبه فى

(١) راجع George De Vecchio : Philosophy of Law Washington 1935 p. 112.

(٢) عن « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ١٢٩ .

العدالة المطلقة . هذا وقد تعرضنا لفلسفة كنط بوجه عام في أكثر من موضع سابق خصوصا من ناحية اتصالها بمبدأ حرية الإرادة (١) .

ويلاحظ أنه لا يوجد تعارض حقيقى بين مبدأى المنفعة والعدالة سواء فى معناهما المطلق أم النسبى . فالعدالة والمنفعة تقومان معا على قاعدة المسؤولية الخلقية وحرية الاختيار ويمكن بسهولة التوفيق بينهما فلسفيا وفى الشرائع الوضعية . وإلى هذه الحقيقة فطن بسرعة أنصار هذه المدرسة التقليدية الجديدة واتخذوها أساسا لفلسفتهم العقابية .

فمن أحسن ما قام به رجال هذه المدرسة النيوكلاسية أنهم جمعوا بين فكرة العدالة وفكرة المنفعة الاجتماعية ، وكلتاهما تقوم على أساس من التسليم بأن الجانى - بحسب الأصل - حكم مختار ، ولذا فالعقوبة تقوم أساسا على قاعدة العدالة ، وترمى إلى تحقيقها ، لكنها ينبغي أن تكون مقيدة بحدود منفعتها ، فليس للمجتمع أن يعاقب بما يتجاوز حدود العدالة ولا الضرورة فى نفس الوقت .

Pas plus qu'il n'est juste, pas Plus qu'il n'est nécessaire

وهكذا منعت المبالاة فى وظيفة الردع العام أو الخاص ، التى اتسمت بها المدرسة التقليدية ، وفى نفس الوقت لم تقف من أيهما موقفا منكرا ولا عدائيا كما فعلت المدرسة الوضعية الإيطالية خصوصا فى بعض أجنحتها المتطرفة .

وقد وصلت هذه المدرسة بسبب اعتدالها بين الجبرية والحرية إلى حلول موفقة كثيرة ، خصوصا فى شأن نفى المساواة فى حرية الاختيار بين جميع الجناة ، وبالتالي إلى إيجاد حالات كثيرة من المسؤولية المخففة تبعاً لتفاوت حرية الاختيار لدى الجناة ، وبصرف النظر عن تساوى الأضرار أو عدم تساويها .

وهذه المسؤولية المخففة تفترض حرية اختيار مخففة بدورها . وتخفف حرية الاختيار دون أن تمنحى تماما فى بعض صور الإكراه المعنوى والنفسى ، وفى بعض حالات الأمراض العصبية والنفسية التى تهبط بقدرة أصحابها على مقاومة نوازع الشر دون أن تقضى على هذه القدرة قضاء مبرما . وبعبارة أخرى أنه إذا كانت فكرة الائم والمسؤولية الخلقية تقع فى الأساس من حلول هذه المدرسة إلا أن هذه المسؤولية الخلقية

(١) راجع ما سبق عنها فى الباب الرابع ص ١٢٧ - ١٢٩ ، وفى الباب الخامس

ص ١٩٥ - ١٩٦ ، وفى الباب السابع ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

نسبية متفاوت في مداها وتخضع لكثير من الاعتبارات الموضوعية والشخصية التي لا محل للمنازعة فيها أو للشك في مدى تأثيرها في سلوك الجاني .

ولا ريب انه يعود الى هذه المدرسة كثير من الفضل في انتشار أنظمة التخفيف العقابي التي من صورها نظام الأعدار القانونية ، والظروف القضائية المخففة ، ووقف التنفيذ ، والعفو التنفيذي والقضائي ، بالإضافة الى انتشار أنظمة التفريد العقابي التي أصبح لها صداها الواضح في جميع الشرائع الحديثة ، حتى وان تنوعت الصور والتطبيقات . وكلها تفترض في الجاني حرية الاختيار ، وان كانت تفترض فيها أنها حرية مقيدة بقيود طبيعية واجتماعية كثيرة وفي نفس الوقت متفاوت بين الجناة تفاوتاً ضخماً بما ينبغي أن يرتبه التفاوت من آثار محتومة في سياسات الشرائع بوجه عام .

المبحث الثاني

موقف الفقه العقابي الحديث من هذه المدرسة

موقف « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات »

لعل أبرز تعبير عن اتجاهات هذه المدرسة التوفيقية يتجلى في موقف « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات » L'Union Internationale de Droit Pénal الذي أسسه منذ سنة ١٨٨٠ ثلاثة من الجنائيين المعروفين وهم البلجيكي أدولف برنز Adolphe Prins ، والهولندي فان هامل Van Hamel ، والألماني فون ليست Von Liszt .

هذا وقد عقد هذا الاتحاد سلسلة من المؤتمرات الدولية بدأت في سنة ١٨٨٩ حاول خلالها التوفيق بين المدارس المتنافرة . ومن صور هذا التوفيق - في تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفي .

١ - « تأثر الاتحاد الدولي المذكور بالمدرسة التقليدية فأبقى للعقوبة صفتها كجزاء لا كمجرد تدبير وقائي كما يرى أنصار المدرسة الوضعية دون أن يقيد بها بغاية واحدة بعينها . لهذا فقد أعلن هذا الاتحاد أن للعقوبة أغراضاً متعددة تختلف باختلاف الأحوال وهي : التخويف أو الإصلاح أو الاستئصال . كما أبقى على العقوبة والتدابير الوقائية معاً كنظامين لكل منهما وظيفته المستقلة . ومن جهة أخرى ، وكرأى أصيل ، أعلن الاتحاد الدولي مبدأ « تفريد تنفيذ العقوبة » اذا صحت هذه

العبارة من جانبنا ، بحيث يراعى في تنفيذ العقوبة ظروف كل محكوم عليه، مع مراعاة تصنيف المحكوم عليهم الى فئات تبعا لماهية العوامل التي دفعتهم الى ارتكاب الجريمة .

٢ - وتأثر أقطاب هذا الاتحاد بتعاليم المدرسة الوضعية من حيث الاستعانة بالمنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة . وتأثروا كذلك بما أعلنته المدرسة الوضعية من أهمية التدابير المانعة التى تتخذها الجماعة للحد من تأثير العوامل الاجتماعية التى تدفع البعض الى الاجرام . وسلموا مع المدرسة الوضعية بفكرة تفريد العقوبة ، وان كانوا قد اضافوا اليها فكرة تفريد تنفيذ العقوبة على نحو ما اوضحنا . والى جانب هذا فقد اقر اقطاب الاتحاد الدولى فكرة الخطورة الجنائية (أو الحالة الخطرة) وسلموا بإمكانية تطبيقها ولكن في نطاق معين حصروه في الأشخاص الذين تكشف عن خطورتهم الاجرامية سوابقهم القضائية أو نقصهم العقلى أو النفسى أو الخلقى ، ومن أمثالهم المدمنون على السكر والمخدرات ، والمشردون . وسلم هؤلاء الأقطاب بإمكانية التدابير الواقية قبل هذه الفئة من الخطرين حتى ولو لم يكونوا قد أجزموا بعد ، اكتفاء بما يكشف عن حالتهم الجنائية الخطرة من الشواهد سالفه الذكر .

ومن ناحية أخرى فقد تأثر أقطاب الاتحاد الدولى للقانون الجنائى بما نادى به المدرسة الوضعية من تصنيف المجرمين الى فئات استنادا الى تصنيف العوامل التى تدفعهم الى ارتكاب الجرائم ، وان كان هؤلاء الأقطاب قد أبرزوا في تصنيفهم أصالة واستقلالاً ...

ولم يسلم أقطاب الاتحاد الدولى بما يراه أنصار المدرسة الوضعية من حيث :

١ - وجود مميزات جسدية أو عضوية تميز المجرمين عن غيرهم .

٢ - ولا من حيث إمكانية اتخاذ التدابير الواقية ضد شخص لم يرتكب جريمة بعد بحجة أنه ذو شخصية تنطوى على خطورة جنائية .

٣ - ولا من حيث المناداة بدمج العقوبة والتدابير الجنائية في نظام واحد ، بل أبقى أنصار الاتحاد الدولى على كل منهما كنظام مستقل له ما يبرره من اختلاف في الوظيفة ...

وبهذا يكون الاتحاد الدولى والمدارس التى خلفته وواصلت رفع لواء تعليماته ومبادئه قد وفق في الحد من تطرف كل من المدرستين التقليدية والوضعية ، بأن اخذ من كل مدرسة افضل تعليماتها ، فحقق بذلك أساسا عمليا أرسى عليه السياسة الجنائية ، وان كان بعض أفكاره ما زال محل

منازعة من جانب أنصار المدرسة الوضعية مثل فكرة الجمع بين العقوبة كوسيلة للردع وتحقيق العدالة والتدابير الوقائية كوسائل لإصلاح الجاني وعلاجه ، أو لاقصائه عن الجماعة حسب درجة خطورته الاجتماعية (١) .

* * *

ويقرر أيضا الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى في هذا الشأن : « أن فلسفة الاتحاد ارتكزت على دعمتين رئيسيتين :

أولاهما : أن مهمة قانون العقوبات هي الكفاح ضد الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية .

وثانيهما : أن على قانون العقوبات والتشريعات الجنائية مراعاة النتائج التي تسفر عنها الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية (٢) .

وإذا كانت هاتين الدعمتين تدلان بوضوح على الاتجاه الوضعي للاتحاد ، إلا أنه مع ذلك رفض باصرار الأخذ بالاحتمية كما نادى بها أنصار المدرسة الوضعية ، لقوله أنه من المستحيل اثباتها كما أنه من المستحيل إثبات حرية الإرادة ، فان مبدأ السببية يفقد مدلوله في غمار الأسباب المتغايرة اللانهائية ويضيع في التيه الذي يقع فيه مبدأ الحرية (٣) .

لذلك فقد طالب الاتحاد رجال القانون بالألا يفرقوا في نطاق الأفكار الفلسفية ، بل عليهم التسليم جدلا بالشعور الداخلى للفرد بحريته - سواء كان هذا الشعور حقيقة أم مجرد وهم فانه أمر لا يهم - اذ أن لهذا الشعور أهمية قصوى في عمليات التكيف الاجتماعى . ولهذا المنحى الذى أخذت به المدرسة التوفيقية ميزتان ، فهو يتجنب الخوض فى المبادئ الفلسفية التى نادى بها الوضعيون وخصومهم ، ويمكن من ناحية أخرى من مراعاة متطلبات الدفاع الاجتماعى التى تعتبر فى نظر أنصار هذه المدرسة الأساس الصحيح لحق العقاب ...

وتسلم نظرية الدفاع الاجتماعى ، وفقا لمدلولها الأول الذى قال به رجال الاتحاد الدولى بالحرية النسبية للأفراد ، غير أنها ليست مبنية على أساس المفهوم الميتافيزيقى لحرية الاختيار ، فهى تعرف الإرادة بأنها العمليات التى تجعل الشخص يقرر أن يفعل أو لايفعل ، أن يتصرف أو لا يتصرف ، فهى المحدد للتصرفات دون دخول فى تفاصيل تهدف الى

(١) من مؤلفه فى « المساعدة الجنائية » من ٢٢٧ - ٢٢٩ .

Bulletin de L'Union Internationale de Droit Pénal, 1889, p. 4. (٢)

Pirns : Science pénale et Droit positif, Bruxelles, 1899, p 159 (٣)

معرفة هل هذه الإرادة حرة أو تخضع لمبدأ السببية (١) .

ولا تتطلب هذه النظرية في قانون العقوبات أن يرمى الى ضمان العدالة المطلقة ، ولهذا لا يشترط أن يكون قانونا تكفيريا أو رادعا ، بل يجب أن يراعى فقط حالة الخطورة التى عليها المتهم . وكان برنز يقصر حالة الخطورة أولا على المجرمين العائدين ، ثم اتسع نطاقها حتى شمل غير الاسوياء والمجرمين المعتادين والمحترفين (٢) .

ويترتب على الأخذ بالحالة الخطورة وفقا للنظرية الاولى للدفاع الاجتماعى ثلاث نتائج رئيسية :

اولاها : أن الاعتداد بها يستتبع بالضرورة التسليم باصطلاح المجرم الخطر . وبالفعل أثرى هذا الاصطلاح العديد من التشريعات الجنائية أكثر من اثرائه للفقهاء ، فقد تضمنته تشريعات كثيرة مثل القانون البولندى الصادر سنة ١٩٣٢ اذ اخذ باصطلاح المجرم غير القابل للإصلاح ، والقانون البرتغالى لسنة ١٩٣٦ الذى تكلم عن المجرم الصعب الإصلاح ، والقانون الايطالى لسنة ١٩٣٠ تضمن احكاما عن المجرم بالليل .

وثانى هذه النتائج : ضرورة الأخذ بفكرة العزل *Ségrégation* أو الإبعاد بالنسبة للمجرمين الخطرين ، اذ أن ربط مفهوم الحالة الخطورة بالدفاع عن المجتمع يؤدى منطقيا الى هذه النتيجة حتى يمكن وضعهم خارج دائرة الأضرار ، ولو استمر هذا العزل أو الإبعاد طوال الحياة ، ما دامت حالة الخطورة باقية .

وثالثها : ضرورة تطبيق نظام العقوبات غير المحددة المدة ، اذ أن الاجراء الذى يتخذ حيال المجرم الخطر لا يحدد وفقا للمعايير الخلقية بالمقابلة للجريمة المرتكبة ، بل يستهدف ضمان الدفاع عن المجتمع بإبعاده ما ظل خطرا ، وعلى أن يترك البت في الإفراج عنه لسلطة إدارية طبية اجتماعية (٣) .

وقد كان لمبادئ « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » أثرها الواضح في كثير من التشريعات الوضعية ولا سيما في بلجيكا ، فصدر بناء عليها

Frauz Dupont : Les degrés de la volonté crimitielle et l'état de recidive, Bruxelles, 1906, p. 38.

Jimenez de Asua : La systematisation juridique de l'état dangereux, Le problème de l'état dangereux, Melun, 1954, p. 356.

Marc Ancel : Les doctrines nouvelles de la défense sociale (٣) Rev. Dr. Pén. Crim, 1951. 52, p. 50.

قانون ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٩١ الخاص بمكافحة التشرد والتسول ، وقانون ١٢ مايو سنة ١٩١٢ الخاص بحماية الطفولة ، كما يعتبر قانون الدفاع الاجتماعى المتعلق بالشواذ والمجرمين المعتادين الاقرار الرسمى لهذه المبادئ . وقد صدر فى ضوء هذه المبادئ قانون الابعاد الانجليزى فى سنة ١٩٠٥ الذى استبدل بقانون منع الجريمة فى سنة ١٩٠٨ ، والقانون الأرجنتينى لسنة ١٩٢٢ الذى قضى بابعاد الخطرين الى جنوب البلاد ، وبعض قوانين الولايات المتحدة الأمريكية كقانون ولاية نيويورك لسنة ١٩٢٦ الذى نص على ايداع بعض فئات المجرمين لدى الحياة وقوانين ولاية النيوى ومتشجان ومينسوتا ونيويورك سنة ١٩٥٠ التى تنص على تطبيق أحكام مماثلة بالنسبة للمجرمين الجنسيين الخطرين (١) .

ويقرر نفس المؤلف أيضا « أن أنصار حرية الإرادة يرون أن الجانى مهما ثقلت الدوافع التى تضغط على ارادته تظل باقية لديه القدرة على أن يميز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ، وأن أى رد فعل من المجتمع لا يراعى هذه الحقيقة لا يكون مخالفا للعناصر الأولية للعدالة فقط بل مجافيا للمنطق والمعقول (٢) . ولا يعنى القول بحرية الإرادة أنها تتحدد بعيدا عن كل مؤثر إذ أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات متعددة بعضها يدفعه الى العمل والبعض يرغبه عنه فسيظل دائما له القدرة على الاختيار . وفى ذلك يقول جيملى Gemelli أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات مختلفة فانه لا يتصرف كالحيوان الذى تجيء ردود أفعاله تلقائية ، بل على العكس يتصرف بطريقة ايجابية فيختار الطريق الذى يسلكه من بين عدة طرق تعرض أمامه . ولكل طريق المؤثر الذى يفرى الانسان باتباعه ، وهو فى اختياره لهذا الطريق لا يخضع تلقائيا لقوة المؤثر بل لاختياره هو ...

(١) من مقاله الانف الاشارة اليه فى « المجلة الجنائية القومية » عدد يولييه ١٩٦٥

ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

هذا وقد انتهى منذ سنة ١٩٢٣ نشاط « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » وحلت محله منذ سنة ١٩٢٤ « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » بباريس Association Internationale de Droit Pénal التى تراول حاليا نفس نشاط الاتحاد فى خدمة التشريع العقابى ، وهى - مثله - تتخذ موقفا محايدا من المدارس العقابية المتعددة ، فى اطار من محاولات التوفيق بينها بصرف النظر عن أسسها الفلسفية ، وذلك للوصول الى تعزيز التضامن الدولى لمكافحة الجريمة على أسس علمية عصرية ، وهى نفس الخطة السائدة عند جمهور الفقهاء المعاصرين .

Gousenberg, Culpabilité pénale et morale, Rev Dr. Pén. (٢)
Crim. 1950, p 493. Cité par Delogu : La culpabilité dans la
théorie générale de l'infraction 1949, p 66.

ومما يؤيد ذلك أن جميع المحاولات التي بذلت لتحرير قانون العقوبات من فكرة حرية الاختيار لم يقدر لها النجاح . ففي مشروع القانون الذي وضعه فرى Ferri سنة ١٩٢١ أخذ فيه بالمسؤولية القانونية بدلا من المسؤولية الأدبية ، فنص فيه على أن : « الفاعلين والشركاء مسئولون قانونا عن الجريمة الا اذا كان هناك سبب يبيح الفعل » . وبالرغم من ذلك فقد اعترف المشروع بالمساهمة المعنوية في الجريمة وبالاكراه ، وبأن التدابير الاحترازية ذات الصبغة العقابية لا تتخذ حيال المجانين والضعاف عقليا اذا كانوا لا يستطيعون السيطرة على تصرفاتهم ، ولا شك أن ذلك يتضمن الاعتراف بحرية الاختيار التي يراد انكارها . ومن المعلوم أن هذا المشروع بقانون لم يصدر ، واعترف القانون الايطالى الحالي بحرية الاختيار .

ورفض قانون العقوبات السوفيتى الصادر في اول يناير ١٩٢٧ فكرة حرية الاختيار واستبدل العقوبات بتدابير للدفاع الاجتماعى لا يقصد بها لا الردع ولا القصاص ، غير أنه وقع في التناقض لأن المادة ١١ منه نصت على أن الأشخاص المسئولين هم الذين يتصرفون « بادراك أى يقدررون نتائج تصرفهم ويرغبون في هذه النتائج » . أى أنها تعترف بحريتهم في اختيار التصرف الذى يقدمون عليه . وقد عاد هذا القانون فنص سنة ١٩٣٦ على العقوبات الى جانب التدابير الأخرى .

كما أخذ مشروع القانون الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة اورتيز Ortez بالمسؤولية القانونية غير أنه وقع في ذات التناقض . ولذلك فقد استبدل بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار ، الا أنه في فبراير سنة ١٩٣٦ ووفق على قانون الدفاع الاجتماعى الذى أخذ بالمسؤولية القانونية ، غير أنه وقع أيضا في نفس التناقض ، وفي اكتوبر من نفس العام أوقف العمل بهذا القانون (١) » .

لغيف من الفقهاء المؤيدين

وفي الواقع أن الاتجاه التوفيقى بين الجبر والاختيار كما ساد في الشرائع الحديثة ساد في الفقه الحديث أيضا . وفي تأييده يقرر الأستاذ جارو Garraud - أحد أنصار هذا الاتجاه - أن « ثمة وجهتين ينبغى التمييز بينهما لحل مشكلة حق العقاب ، ثم ينبغى بعدئذ ادماج احدهما في الأخرى لتعيين شروط هذا الحق ورسم حدوده : وهما

(١) من رسالته « المود الى الجريمة والاعتداء على الاجرام » ١٩٦٥

ص ٩٢ - ٩٦ . وراجع ما سبق عن اورتيز في ص ٩٤ - ٩٦ .

الناحية الاجتماعية أو الموضوعية والناحية الشخصية أو الفردية . فمن الناحية الاجتماعية يملك المجتمع حق العقاب لأن للمجتمع حق الدفاع عن نفسه كما للفرد . والعقوبة هى السلاح اللازم للمجتمع فى نضاله لتثبيت دعائم النظام العام . ومن الناحية الفردية تعتبر العقوبة عملا من أعمال العدل سواء بالنسبة لمن توقع عليه أم بالنسبة لمن يشاهدون توقيعهما .

على أن العقاب كعمل من أعمال الدفاع الاجتماعى لا يجوز أن يكون عملا من أعمال العدل الا اذا انزل بشخص مسئول لأن المسؤولية هى أساس حق العقاب وهى التى تبرر توقيعه . فمن قارف جريمة لا يعاقب لأنه كان يمكنه فحسب أن يسلك مسلكا آخر غير مقارفة هذه الجريمة ، بل لأنه كان يتعين عليه أن يسلك غير هذا المسلك . وبالتالي فان فكرة الواجب والمسئولية الأدبية هى قاعدة الارتكاز لحق العقاب ، وهذا امر لا يحتاج الى دليل ، لأنه لا يستطيع الانسان أن ينازع فى ضرورة العقوبة القانونية .

والمجتمع الذى يعاقب يمارس وظيفة يعين شروطها ونطاقها ناموس « التضامن الاجتماعى » ، هذا الناموس الذى يتضمن واجبات المجتمع نحو الفرد وواجبات هذا الأخير نحو المجتمع . فحين يبدأ واجب المجتمع منذ ولادة الانسان فانه لا ينتهى الا بعد موته ، ويبدو فى مظاهر شتى أخصها الرعاية الاجتماعية التى تبذل الى الطفل والشاب والشيخ . فواجب الفرد هو الخضوع لشروط الحياة المشتركة وان لا يفعل بالغير ما لا يريد أن يفعله الغير به . فكلما وقع فعل ارادى ضار بأحد الافراد فهذا الفاعل يسأل عنه اجتماعيا .

ولا ينبغى أن يفلت من تطبيق ناموس التضامن والمسئولية الاجتماعية هذا سوى الأفعال التى لا صلة للإرادة بها ، والتى يمكن وصفها بأنها عوارض كما لو سقطت شجرة بتأثير الريح وجرح أحد المارة . وحتى يقوم كل فرد بما يفرضه عليه من واجب طبيعته كشخص اجتماعى ينبغى أن يكون فى امكانه ادراك ما يفعله فان كان معتوها يحيا غريبا عن نفسه وغيره أو اذا كانت لا تتوافر له الشروط العادية المطلوبة للحياة - من الناحية الطبيعية أو من ناحية وظائف الأعضاء - فلا ينبغى أن يعد مسئولا اجتماعيا .

ولتعيين فكرة المسئولية وتحديد ما ينبغى النظر اليها من ثلاث نواح : ناحية المسئولية الأدبية أو المعنوية وبمناسبتها يجرى البحث فيما اذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا ، على أنه من المحقق أن الانسان لا يسأل

ادبياً إلا عن الأفعال التي يقارنها عن إرادة وحرية . ثم هناك المسؤولية الطبيعية أو العقلية وهي تتوقف على حالة مراكز الأعصاب التي تسيطر على الوظائف النفسية . وأخيراً هناك المسؤولية الاجتماعية وهي متصلة بخطر الجاني على الهيئة الاجتماعية . هذا الخطر الذي يتكون من عنصرين : طبيعة الفعل الذي قارنه وهو يمثل العنصر المادي ، وشخصية مقارنه وهي تمثل العنصر الشخصي . وتحقق المسؤولية الاجتماعية بثبوت اجرام الفاعل وخطره معا .

ولا ريب أن المسئوليتين الأدبية والطبيعية هما أساس حق العقاب . فالمسؤولية الأدبية يفترض وجودها عند الإنسان الطبيعي الذي يعيش في ظروف عادية وهي البرر للعقاب من ناحية العدل ، لأن دائرة العقاب مقيدة بالأفعال التي تصدر عن علم وعن إرادة وبالتالي بالأشخاص الذين بلغوا النمو الكافي ، والذين تؤدي مراكزهم العصبية ووظائفها بطريقة عادية . فالأطفال إلى سن معينة ، والمعتوهون غير مسئولين من الناحية الطبيعية ، وينبغي على هذا النحو اخراجهم عن دائرة العقاب . فمن ناحية الأطفال يمكن اتخاذ تدبير من تدابير التربية والتهديب ، ومن ناحية المعتوهين يمكن اتخاذ تدابير الأمن ، أما العقوبة كما نفهمها فلا ينبغي أن تنزل على هاتين الفئتين غير المسئولتين .

وفيما يتعلق بالمسؤولية الطبيعية ينبغي على المشرع الذي يعين الجرائم ويحدد عقوباتها أن يعنى بتقدير العقوبة بحسب جسامه خطر الجاني على الهيئة الاجتماعية : وكذلك الشأن بالنسبة للقاضي الذي يوقع العقوبة في حدود القانون . وينبغي أن تكون عنائتهما بذلك أكثر من عنائتهما بجعل العقوبة مناسبة لمسؤولية الجاني من الناحية الأدبية . فرب قدر قليل من المسؤولية الأدبية يقابله خطر شديد كما هي الحال بالنسبة لبعض الأشخاص المعتادين على الاجرام ، أو لبعض الأشخاص المنحرفين الذين لا يملكون من قوة المساومة ما يمكنهم من التغلب على ميولهم الشريرة . ورب قدر يسير من الخطر يقابله قدر جسيم من المسؤولية الأدبية ، كما هي الحال بالنسبة لبعض مجرمي الصدفة الذين قد يكونون بحسب ورائتهم وتربيتهم ومركزهم قادرين على مقاومة دوافعهم نحو الجريمة . . . » (١)

ويلاحظ كيف أن جازو يربط في هذه الفقرة الأخيرة بين جسامه المسؤولية الأدبية وجسامه العقوبة فيطالب أن تتناسب العقوبة من ناحية

شدتها مع جسامة هذه المسؤولية التي لا تمثل وحدها مدى جسامة الخطر الذي قد يمثله الجاني على الهيئة الاجتماعية . وجسامة خطر الجاني لا ينبغي أن تختلط مع جسامة الضرر الذي سببته الجريمة للمجنى عليه فإن هذا الضرر سواء أكان ماديا أم أدبيا ، وحالا أم مستقبلا ، اعتبار موضوعي مستقل عن جسامة العقوبة التي ينبغي أن تقاس على جسامة الخطأ الصادر من الجاني بمقدار ما يكشف عن خطورة هذا الجاني على الهيئة الاجتماعية . أما الضرر الذي لحق المجنى عليه فله دوره فحسب عند تقدير التعويض المدني لا عند تقدير العقوبة بمعرفة الشارع أو القاضي .

أما ما يثيره الفقيه جاردو من أن المجرم المعتاد الاجرام يتمتع بمسؤولية أدبية أدنى من المجرم البادئ - بصرف النظر عن مدى خطورته على الهيئة الاجتماعية - فهذه مشكلة محل نقاش جدى حتى بين أنصار هذه المدرسة النيوكلاسية التي انبثقت عنها في الواقع جملة مدارس ذات اتجاهات متنوعة قد لا يجمعها سوى ضابط مجرد محاولة التوفيق بين شتى الاعتبارات الكثيرة الدقيقة التي ينبغي مراعاتها عند محاولة رسم سياسة ناجحة للتجريم والعقاب مستمدة من أسس واقعية علمية .

* * *

وفي تأييد نفس هذا الاتجاه في محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار بوجه عام يقول الدكتور محمد مصطفى القللى : « طال الجدل والأخذ والرد بين دعاة المذهبين السابق الذكر ، وتشعبت حولهما النظريات المختلفة كما قدمنا . ولكل من المذهبين نصيب من الصحة ، وإنما الذي يعاب على كل منهما التغالى في وجهة نظره ، والحقيقة وسط بينهما . فمن التغالى الخاطئ أن يقال بأن الإنسان يأتى تصرفاته بإرادته وحدها وأنه هو الحكم المطلق . فالدوافع المختلفة شخصية وغير شخصية لها بلا شك تأثير في إرادته وحملها على سلوك طريق آخر .

كذلك بالعكس من التغالى أن يقال بأن الإنسان يأتى تصرفاته تحت حكم الدوافع والعوامل المختلفة وأن إرادته ما هى الا منفذة لحكم هذه العوامل وأوامرها . فالأصل أنه ما دام عاديا في تكوينه العقلى فإنه يميز النافع والضار وأن إرادته تستطيع ولو الى حد ما أن تقاوم الدوافع نحو الطريق الضار ، واذن فتمتى قصر في هذه المقاومة يعد ملوما وبالتالي يستحق الجزاء .

ثم أنه من الخطأ أن تتناسى الشعور العام في نفوس الناس وهو أن المجرم ما دام سليما في تكوينه العقلى يجب أن يجازى على جرمه . هذا الشعور بوجود إقامة العدل وعقاب الجاني زاجر له قيمته سواء بالنسبة

للجاني أو بالنسبة لغيره من الأفراد . ومن الخطأ أن يشعر المجرمون بأنه قد زال عن الجريمة صفة الذنب ، وعن العقوبة صفة التكفير والجزاء ، وأن يعتقدوا أنهم سيعاملون كمرضى تتخذ معهم وسائل لا تحط من قدرهم أو تشينهم في عيون الناس الآخرين . وانما ترمى الى مجرد اصلاحهم والعناية بأمرهم .

على انه من جهة أخرى مع التسليم بانعدام مسئولية بعض المجرمين أو تخفيفها لما في عقولهم أو نفوسهم من شذوذ أو ضعف فليس هناك ما يمنع من اتخاذ وسائل الاحتياط اللازمة للوقاية من شرهم كما ينادى بها أصحاب المذهب الواقعي (أى الوضعي) .

لهذا كله نجد أن كلا من المذهبين قد تطور وسلم أنصاره بشيء مما يقول به المذهب الآخر . ولهذا رأى بعض العلماء الجنائيين أن من المصلحة التوفيق بين تلك المذاهب والنظريات المختلفة ، بأن تترك الخلافات الجدلية بين النظريات جانبا . وأن تتضافر قوى سائر المشتغلين بالمسائل الجنائية بغض النظر عن الأصول الفلسفية التي يدنون بها . في سبيل الوصول الى حلول علمية ناجحة في كبح الاجرام (١) « ...

وفي تأييد نفس هذا النظر يلاحظ الدكتور السعيد مصطفى السعيد « أن المتيقن في هذا الشأن هو اعتقاد الجمهور في حرية الإرادة وأن الإنسان حر في أعماله ، وعليه أن يقدر نتائجها ويختار منها ما يراه صالحا على أن يقدم عنه حسابا . وفي هذا الاعتقاد مصلحة كبرى للجماعة في كونه يحفز الأفراد الى محاولة انتهاج السبيل القويمة وتجنب سبيل الجريمة . ثم ان في التسوية بين العاقل والمجنون في المسئولية (حسبما تذهب اليه المدرسة الوضعية الإيطالية) قضاء على فكرة العقوبة وتجريدا لها من أحد أغراضها الرئيسية وهو زجر غير المجرم ما دامت ستتخذ ضد أشخاص لا يفقهون معنى الزجر ، وبذلك تنقلب الى مجرد اجراء للوقاية من شخص المجرم ، ويستتبع ذلك تفسير الشعور نحو الجريمة في ذاتها ، فبدلا من أن يكون شعور استنكار لفعلته ، يصير عطفًا ، وفي هذا من الخطر على مصلحة الجماعة ما فيه .

والواقع أن في كل من المذهبين كثيرا من التغالى في ناحية ، وفي كل منهما وجه من الصحة . فمن التغالى أن يقال أن الإنسان هو الحكم المطلق في تصرفاته ، وأن ارادته حرة مطلقة في تكييف أعماله ، فمما لا شبهة فيه أنه يخضع لكثير من المؤثرات والدوافع التي تختلف باختلاف الأشخاص والظروف . ومن ناحية أخرى من التغالى أن يقال أن الإنسان في أعماله

المختلفة ليس الا مجرد آلة مسخرة وليس لارادته دخل في توجيه اعماله ، فهو يحتفظ بقدر من حرية الارادة يستطيع أن يغالب به الدوافع التي تدعوه الى ارتكاب الجريمة ، فاذا ما ارتكبها كان ملوما بالقدر الذي يستحق عليه الجزاء .

وهذا القدر من حرية الاختيار ، وهو يختلف باختلاف الاشخاص والظروف ، يكفي لتأسيس المسؤولية الجنائية على أساس المسؤولية الأدبية ، كما يكفي لتبرير العقوبة من حيث العدالة . فاذا امتنع الاختيار فلا محل للمساءلة . وهذا لا يمنع من اتخاذ ما يلزم من التدابير ضد من يرتكب الجريمة من فاقدى الادراك ممن يبدو منهم الخطر على مصلحة الجماعة ، على أن يكون مقصودا بها منعهم من فعل الشر ، وأن تكون خالية من معنى العقوبة (١) .

ولهذا النظر اصوله في الشرائع العقابية المعاصرة كما قلنا ، وهى في جملتها لا تتطلب - لتوافر المسؤولية - مجرد اسناد الجريمة اسنادا ماديا الى صاحبها ، وسواء أكان هذا الاسناد المادى مفردا أم مزدوجا (٢) ، بل تتطلب فيها أيضا توافر الاسناد المعنوى ، أى اسناد السلوك الاجرامى الى انسان متمتع بحرية الاختيار ولو جزئيا الى جانب تمتعه بالادراك أو التمييز ولو جزئيا . فاذا انتفى الاختيار أو الادراك فلا مسؤولية ، ومن باب أولى اذا انتفى كلاهما . وذلك حتى في الشرائع ذات الصبغة الماركسية التى كانت تعتبر الجريمة نتاج النظام الرأسمالى كما يقول كارل ماركس ، والتى أصبحت في اتجاهاتها الحديثة تميل - على ما لاحظته الأستاذ سانيكى Sawicki عميد كلية الحقوق بجامعة وارسو - تتجه بشكل واضح نحو آراء المدرسة النيوكلاسية في تمسكها بفهم المسؤولية وفقا لخصائصها الأصلية القائمة على الاسناد وعلى الاثم (٣) .

بعض انصارها من الايطاليين

هذا وقد أصبح لهذه المدرسة النيوكلاسية انصارها حتى في ايطاليا موطن المدرسة الوضعية ، حيث ظهر عدد من كبار الجنائيين الذين يميلون الى عدم التحيز الى فلسفة الحرية المطلقة في الاختيار ، وفي نفس الوقت الى عدم التحيز لفلسفة القدرية المطلقة ، وان كانت تتميز آراؤهم بطابع علمى واقعى لا يختلف كثيرا عن طابع المدرسة الوضعية ذاتها .

(١) من « الاحكام العامة في قانون العقوبات » ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٢) راجع ما سبق في ص ١٢٥ - ١٢٨ من السببية في التشريع الوضعى .

(٣) Session d'Etude de Strasbourg sur la responsabilité pénale. (٧)

Rev. Dr. Pen. Crim. 1958 p. 858.

ومن هؤلاء نذكر الأساتذة اليميناء Alimena في مؤلفه عن « حدود المسؤولية الجنائية ودرجاتها » (١) (١٨٩٤) ، وكرنفالي Carnavale في مؤلف عنوانه « مدرسة عقابية ثالثة للقانون الجنائي في إيطاليا (٢) » (١٨٩١) . وتتميز مدرستهما برفض بعض المبالغات التي قال بها لومبروزو عن التكوين الطبيعي لبعض الجناء ، وتلك التي قال بها فرى عن الدور الكلى للعوامل الاجتماعية في صناعة المجرم والجريمة .

ونذكر منهم أيضا مؤسسى « المدرسة الفنية القانونية » (٣) من أمثال الأساتذة ساباتينى Sabatini وماسارى Massari وروكو Rocco وهم واضعو قانون العقوبات الايطالى الصادر في سنة ١٩٣٠ وقد اتجهوا فيه الى ما يفاير تماما آراء لومبروزو وفرى ، واستعادوا الاساس التقليدى للمسؤولية الجنائية وهو حرية الاختيار بصفة اصلية .

ولم ينكر هؤلاء الوظيفة النفعية للعقوبة في الردع العام ، لكنهم لم يغفلوا في نفس الوقت ما اشارت به المدرسة الوضعية من العناية بتنوع العقاب طبقا لفئات الجناء ، ومن العناية بالتدابير الوقائية للجريمة . وطريقتهم تعد اصدق تعبير عن الفقه الجنائي المعاصر الذي لا يزال يحاول جاهدا التوفيق بين اصول المدرستين التقليدية والوضعية ، وهو في الواقع اقرب الى فقه المدرسة التقليدية منه الى فقه المدرسة الوضعية .

فهذا الفقه لا ينكر حرية الاختيار كمبدأ اساسى يقع وراء المسؤولية الجنائية وفي نفس الوقت يسلم بجدوى البحث التواصل الواقعى في العوامل الكامنة وراء السلوك الاجرامى بوجه عام ، حتى ولو انتهى التسليم بهذه العوامل الى التسليم بوجود قيود كثيرة لا يستهان بها ترد على هذه الحرية .

وهذه القيود تقتضى مرونة ضخمة من جانب الشارع والفقيه والقاضى في تفهم مدى هذه المسؤولية ، وفي تحديد رسالة العقاب في وظيفة الردع العام والخاص معا . كما تقتضى مرونة لا تقل ضخامة في قبول تدابير كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد قد يتضمن معنى عقاب الجانى كما قد يتضمن معنى الوقاية من الجريمة ، ومن الحالة الخطرة التي قد تتكشف عنها الجريمة ، وغير الجريمة من اعتبارات متنوعة . ولهذا الفقه صداه في الشرائع المعاصرة بصور متفاوتة في

Alimena, I limiti della responsabilita penale (١)

Carnavale, Una terza scuola di diritto penale in Italia. (٢)

- scuola tecnico - giuridica. (٣)

(م ٢٢ - التسيير والتخير)

مدى قوتها ووضوحها . كما أن له صده في قرارات وتوصيات
الؤتمرات الجنائية الدولية ، وفي نشاط الجهات المعنية بالقانون
الجنائي وشتى فروعها .

عن موقف جرسبيني

وهذه المرونة نجدها مثلا في آراء العلامة فيليبو جرسبيني
F. Grespigni (توفي في سنة ١٩٥٧) وهو يعد من أنصار المدرسة
الوضعية الإيطالية لكنه - بحسب تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى
الصيفي الذي يعرض هذا الاتجاه في جملته - « يحاول أن يرسم حدودا
لاتجاه جديد داخل اطار المدرسة الوضعية يؤكد فيه بعض الأسس التي
قامت عليها هذه المدرسة ، ويفتح فيه باب التخلي عن التعصب لكل
ما أعلنته فينادى بإمكانية التسليم ببعض المبادئ التي تنادى بها
المدارس الأخرى في حدود معينة . ويطلق على هذا الاتجاه تسمية
« الاتجاه الفني - العلمي » L'Indirizzo Tecnico - Scientifico
فهو اتجاه « علمي » لأنه لا يؤسس على أفكار فلسفية ، وإنما يؤسس
على ما يخلص اليه العلم . كما أنه « فني » لأنه يشير الى أن وظيفة
العقوبة ليست إعادة التوزيع على أساس أخلاقي وإنما هي مجرد وسيلة
لنفاية ، فهي أداة تستخدم أحسن استخدام طبقا لقواعد فنية تجعلها
أهلا لتحقيق غايتها ، دون النظر في ذلك الى الجوانب الفلسفية
أو الجوانب الدينية التي تقوم عليها العقوبة (١) .

وتتحصل النقاط الرئيسية التي يستند عليها هذا الاتجاه « الفني
العلمي » - حسبما أوضح الفقيه جرسبيني - فيما يلي :

١ - التمسك بقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أي
على تقويم الجاني واصلاحه حتى لا يعود الى ارتكاب الجريمة مرة أخرى،
دون صرفها الى المنع العام ، ويتحفظ الفقيه جرسبيني فيضع شرطا
لهذه الوظيفة وهو أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفًا عادية .
أما اذا كانت الجماعة تجتاز ظروفًا استثنائية ، كحرب أهلية أو كحرب
مع دولة معادية ، فالمنع الخاص في مثل هذه الظروف يحول دون أن تحقق
العقوبة غايتها من الدفاع الاجتماعي ، لهذا يجب أن تعدل وظيفتها
بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام ، وذلك باخافة الكافة منها
حتى لا يقدموا على الاجرام في ظروف تركز الجماعة فيها جهودها لانهاء
هذه الحرب الأهلية أو لكسب الحرب مع العدو .

Florian : La parte generale del diritto penale, Milano 1934(١)

Grispigni : Diritto penale italiano p. 105 SS.

والى جانب هذا يعلن الفقيه جرسبيني أن تعاليم المدرسة الوضعية لا تحول دون الجمع بين وظيفتى المنع الخاص والمنع العام للعقوبة فى الظروف العادية . فالمنع الخاص كما أسلفنا القول ينصرف الى اصلاح الجانى حتى لا يعود للجريمة ثانية ، وهذا هو محور فلسفة المدرسة الوضعية ، بينما ينصرف المنع العام الى الجانب الأخلاقى للعقوبة ويتمثل فى اشباع شعور الجماعة بالعدالة ، فضلا عن انصرافه الى اخافة الكافة لئلا يقدموا على ارتكاب جريمة من نفس النمط .

ولدى جرسبيني انه يشترط لئلا نجمع بين هاتين الوظيفتين للعقوبة ان يتحقق الجانب الأخلاقى أو الاجتماعى للعقوبة بطريقة « موضوعية » لا شخصية . لهذا يؤثر هذا الفقيه وصف « اعادة توزيع العدالة بطريقة موضوعية » بأنها « اعادة توزيع له طبيعة قانونية - اجتماعية » *retribuzione Siuridico - Sociale* . وذلك لأن سلوك المجرم يتعارض مع قاعدة من القواعد الأخلاقية تعارضا يترتب عليه اثر قانونى يتمثل فى اخضاع المجرم لأحد الاجراءات قسرا . يسلم جرسبيني بإمكانية الجمع بين وظيفتى العقوبة لأن فى اعادة التوزيع موضوعيا ما يتضمن ردعا عاما من شأنه أن يؤكد للعقوبة صفتها كوسيلة دفاع عن الجماعة .

٢ - كما يسلم جرسبيني بأن الاتجاه الفنى - العلمى الذى أشرنا اليه يدخل فى عداد أنواع العقوبات ، ذلك النوع من العقوبات الزاجرة ، دون الاكتراث بما يراه أنصار المدرسة التقليدية من أن هذا النوع من العقوبات ذو طبيعة أخلاقية شخصية (لا موضوعية) ، ودون الاكتراث بقولهم انه نتيجة لاعتناق مبدأ حرية الاختيار الذى لا تسلم به المدرسة الوضعية ، اذ أن هذا القول من جانب أنصار المدرسة التقليدية يجب ألا يقف حجر عثرة فى سبيل الالتجاء الى العقوبات الزاجرة اذا كان الدفاع الاجتماعى يستدعيها ، أو اذا كان سعينا وراء البحث عن وسيلة أكثر جدوى لتقويم المجرم يستدعى الالتجاء اليها .

٣ - ويؤكد جرسبيني أن الاتجاه الفنى - العلمى يقف موقفا ثابتا لا يتزحزح عنه بالنسبة لفكرة الخطورة الاجرامية باعتبار الجريمة - ولا شئ غيرها - هى الجانب المفترض لهذه الخطورة . وفى سبيل ذلك يوضح جرسبيني الفرق بين عناصر الحكم على شخصية ما بأنها خطيرة ، وعناصر وصف شخص ما بأنه مجرم . فالخطورة تستند الى الافعال غير الأخلاقية الصادرة عن الشخص (وقد نصت المادة ١٣٣ ق ع ايطالى

على عناصر الخطورة الاجرامية) ، بينما يستلزم وصف شخص ما بالاجرام ان ننظر الى ما صدر عنه من جرائم .

٤ - وقد اعلن جرسبيني ان من الأوفق عدم اقتحام المجالات الفلسفية بحثا من سند فلسفى للمسئولية الجنائية (وهو مبدأ الجبرية لدى انصار المدرسة الوضعية) . وفى هذا ينهج جرسبيني نهج القطب الثانى للمدرسة الوضعية وهو العلامة جاروفالو الذى اكتفى برأى وسط اعلن فيه ان ارادة المجرم تحد منها العوامل المختلفة دون ان تعدمها اعداما تاما وبدون التحيز لمذهب فلسفى معين .

٥ - ويعلن جرسبيني ان الاتجاه الفنى - العلمى لا يحول دون الأخذ بالعقوبة الزاجرة الى جانب التدابير الواقية بحيث تطبق الاولى على فئة من المجرمين لا سبيل الى تقويمهم الا بها ، بينما تطبق التدابير الواقية على مجرمى فئة أخرى لا تجدى العقوبة شيئا فى اصلاحهم وتقويمهم ، اى فى المنع الخاص ...

٦ - ويرى جرسبيني ان الاتجاه الفنى - العلمى لا يمانع فى الاتجاه الى التدابير المقيدة للحرية اذا كان المقصود منها فقط هو دراسة شخص الجنائى ولا غرض آخر سوى هذه الدراسة ، وذلك لأن من شأن ذلك ان تقف على بيانات تفيد فى تحديد حالته الاجرامية وتعيين الفئة التى ينتمى اليها . ولكن هذا الفقيه يتحفظ فيعلن ان الوقت لم يحن لتنفيذ هذه الفكرة التى تخدم دراسة الانسان المجرم .

٧ - ويعلن جرسبيني انه ينبغى على انصار المدرسة الوضعية الا يتقيدوا بمذهب فلسفى معين ، بل ويحل لهم ان يعتقدوا ما يشاءون من مذاهب حتى ولو أدى الأمر الى اعتناق نظام مغاير ويضرب مثالا لذلك ما حدث للعلامة جاروفالو (احد مؤسسى الاتجاه الجديد ، على حد تعبير جرسبيني) الذى ظل طول حياته روحانيا وكاثوليكية طيبا .

٨ - وفتح جرسبيني التسامح ازاء افكار أخرى رأى انه لا لزوم لانكارها ، فأعلن انه لا لزوم لانكار حرية الارادة ولا لزوم لانكار التفرقة بين الاشخاص الذين يمكن الاسناد اليهم من الناحية المعنوية وهؤلاء غير المسند اليهم . ولا لزوم لانكار اعادة التوزيع الاخلاقى والشخصى كوظيفة تقوم العقوبة بأدائها ، بشرط ان نضع فى تقديرنا ان اعادة التوزيع على هذا النحو ليس واجبا على القاضى الجنائى . ولدى جرسبيني ان مثل هذه الافكار لا تتنافى وفكرة الدفاع الاجتماعى ، بل وقد تسهم فى حل كثير من المسائل .

٩ - ويختتم جرسبيني - العلامة بعيد النظر - شرحه لهذا الاتجاه الفنى - العلمى برسم حدود للعقوبة بحيث لا تتعارض مع الاخلاق أو الدين داخل الدولة « . (١) .

تقدير موقف جرسبيني

وهكذا يمكن القول بأن آراء جرسبيني تبدو أقرب ما تكون الى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار ، بل لعلها في هذا الشأن أقرب الى المدرسة التوفيقية أو النيوكلاسية منها الى المدرسة الوضعية التى ينتمى اليها . ولكن ثمة نقدا هاما يمكن أن يوجه الى بعض جوانب بنيانه العقابى التى يبدو أنه لا يزال متأثرا فيها أكثر مما ينبغى بفلسفة المدرسة الوضعية الإيطالية . فجرسبيني - كما رأينا - يفتح باب التسامح فى موضوع الجبر والاختيار « لأنه لا لزوم لانكار حرية الإرادة » لكنه يصر مع ذلك على أن « يقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه دون صرفها الى المنع العام ، وبشرط أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفًا عادية ، أما فى الظروف الاستثنائية كالحرب ... فيجب أن تعدل وظيفة العقوبة بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام » .

وهنا يقع جرسبيني فى تناقض واضح ، ويقيم تفرقة لا يمكن اسنادها الى أى أصل فلسفى صحيح بين وظيفة العقوبة فى الظروف العادية ووظيفتها فى الظروف الاستثنائية . وظيفة تفترض أن ثمة إرادة حرة ترتدع فى الظروف الاستثنائية ، ولا يمكن أن ترتدع - أو لوجود لها أصلا - فى الظروف العادية ... فهل من طبيعة الظروف الاستثنائية أن تصنع حرية الإرادة التى يصح أن ترتدع ؟ ! .. ثم انه بتسليمه بأن العقاب فى الظروف الاستثنائية يمكن أن يحقق وظيفة الردع العام على النحو المطلوب انما يسلم - بطريقة مباشرة ولكن غير مقصودة - بصحة توافر حرية الإرادة ووظيفة الردع العام فى الظروف العادية مهما حاول انكار هذه الوظيفة الأخيرة .

وهذه التفرقة - التى ليس لها ما يبررها فلسفيا - انقاد اليها جرسبيني متأثرا ولا ريب بالاتجاه السائد فى المدرسة الوضعية نحو انكار وظيفة الردع العام من أساسها كأصل عام من أصولها مع امكان التسليم بوظيفة الردع الخاص فى كافة الظروف ، وهذا تناقض فلسفى عرضنا

(١) عن « القاعدة الجنائية » للدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيغى ص ٢٢٠ - ٢٢٣ . وهو يحيل القارئ الى Gespigni, Loc. cit. وإلى الدكتور رمسيس بهنام فى « القسم العام » ص ١٢٠ وما بعدها .

لنقلده في موضع سابق (١) .

وفي الواقع ان أية تفرقة بين « ردع عام » و « ردع خاص » ، أو بين ردع في ظروف عادية وردع في ظروف استثنائية يعوزها سندها الفلسفي في جميع الأحوال ، وسواء اذا أنكرنا حرية الاختيار أساسا كما تفعل المدرسة الوضعية ، أم اذا سلمنا بها في صورة متسعة كما تفعل المدرسة التقليدية ، أم في صورة نسبية كما تفعل هذه المدرسة التقليدية الجديدة . وكل ما يمكن التسليم به في هذا الشأن هو أن وظيفة الردع بكل صورته واحدة في ماهيتها ، وأنها - اذا سلمنا بأية درجة من درجات الإرادة - وظيفة حقيقية للعقوبة وان كانت تتفاوت فحسب في مدى وضوح أثرها من مجتمع الى آخر .

فهذه الوظيفة تتفاوت في مدى وضوح أثرها بحسب تفاوت بنى البشر في قوة إرادتهم ، وفي مدى خوفهم من العقاب ، وذلك يتوقف بدوره على مدى تأثيرهم بالقيم الاجتماعية الصحيحة والخاطئة معا ، وعلى مدى خضوعهم للعواطف والانفعالات التي تختلج بها نفوسهم ، وبوجه عام للظروف والملابسات التي قد تحيط بهم .

ولذا تتوقف وظيفة الردع العام على مدى ارتباط التشريع الجنائي بمشاعر المجتمع ، وبالقيم الاجتماعية السائدة فيه ، بالإضافة الى مدى انساقه مع النوااميس الخلقية الطبيعية . ومن ثم فان نجاح وظيفة الردع العام كثيرا ما يتوقف على أسلوب الشارع في مواجهة مشكلة الجريمة والتوفيق بين هذه المواجهة والاعتبارات التي ذكرناها ، وبالتالي فان كيفية صياغة النصوص لا تكاد تمثل صعوبة تذكر ، انما الصعوبة الحقيقية هي في أن الشارع الناجح ينبغي أن يكون مفكرا اجتماعيا وإضا فقيها مقتدرا اذا أريد للتشريع أية درجة من النجاح عند الارتطام بأرض الواقع العملي .

كما تتفاوت وظيفة الردع هذه - في كل صورها - بحسب تفاوت بنى البشر في نمو ادراكهم ، وهو يسير في اتجاه عكسي مع قوة ارادتهم ، لا مع صدق نظرتهم الى الأمور أو مع نقاء عواطفهم وانفعالاتهم . بل هو يتفاوت حتى بحسب الذكورة والأنوثة حيث تبدو إرادة المرأة بوجه عام أقوى من إرادة الرجل ، وان كانت بطبيعة الحال أضعف منه اقداما خصوصا في مجال الجريمة .

وهذا التفاوت من شأنه أن يظهر وظيفة الردع الخاص لبعض المستغلين بالعلوم الجنائية أقوى أثرا من وظيفة الردع العام - وهي تتفاوت

حتما بدورها - ، كما قد يظهر وظيفة الردع العام في الظروف الاستثنائية اقوى اثرا مما هي في الظروف العادية . ولعل في هذا التفاوت الضخم في قوة الأثر - لا في صحة مبدأ الردع - ما قد يبرر وجهة نظر جرسبيني وأضرابه عندما يحاولون أن يقيموا أسسا واقعية للتشريع الوضعي ، ولكن من المتعذر تماما أن نسلم بأن هذه الأسس تستند الى حقائق عامة ينبغي التسليم بصحتها ، أو أن التسليم بصحتها الى النهاية يصل دائما الى نتائج صحيحة ونافعة من الناحية الواقعية .

وذلك لأنه من الناحية الواقعية ينبغي أن يعتبر الارتداد او الوازع حقيقة وجدانية ، ايا كان مصدر هذا الوازع : الخوف من عدالة الأرض ام من عدالة السماء . وحتى من يرفض الايمان بعدالة السماء نجده مضطرا لأن يقبل الايمان بأن من مصلحته الخاصة أن يسيطر - ولو بعض سيطرة - على شهواته وغرائزه لمصلحة سعادته واطمئنانه ضميره ، واحترامه امام نفسه وامام المجتمع . وهو حتى ان فشل في تحقيق هذه السيطرة الى الحد المطلوب - كما هو الشأن غالبا - فالحساس موجود على أية حال ، وما كان ليوجد لولا أن هناك ارادة حرة يمكنها - ولو في نطاق مقيد بقيود كثيرة - أن تقبل التوجيه الصالح او الطالح ، وان ترتبط بوازع اجتماعي او ديني او وجداني او عقلي .. وازع لا يتوقف على حرب أو على سلم ، وغير مرتبط بظروف دون غيرها . وهذه هي بعينها شهادة الوجدان التي يعتبرها لقيف من الفلاسفة اقوى دليل على صحة حرية الارادة .

وعلى أية حال فان جرسبيني - كما رأينا - يحاول التحرر من فلسفة القدرية المطلقة - والاقتراب - ولو الى حد ما - من فلسفة حرية الارادة ، وهو ما يجعلنا نلحقه بهذا الاتجاه الجديد من محاولة التوفيق بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة . وهو في تحرره متحفظ الى حد انه ينصح بعدم التقيد مقدما بمذهب فلسفي معين في هذا الشأن ، ولكنه في نفس الوقت قد تقيد فعلا بالا ينكر توافر الارادة الحرة ، ولو على وجه ما ، وهو ما يصح أن يعد منه انحيازا الى فلسفة معينة لمحاولة التوفيق بين الحرية والجبرية ، هذا التوفيق الذي لا يسع النصف الا تأييده .

وعلى هذا التأيد تدور ابواب هذا البحث برمتها في محاولتها رد هذا التوفيق الى اصوله الفلسفية الاولى عن طريق تحقيق الترابط المرجو بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون من جانب ، فضلا عن الترابط المرجو بين الحلول الوضعية وبين هذه الفلسفة بشقيها من جانب آخر .. هذا الترابط المرجو بين الفلسفة والعلم الذي دافعنا عنه في الباب الاول وقلنا انه لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم الوضعي أيضا .

المبحث الثالث

أيهما أقسى

دور الإرادة أم غيرها من العوامل ؟

هنا تساؤل لابد أن يثار ، وهو أنه مع التسليم بتوافر حرية الاختيار كمبدأ أساسى ، وفى نفس الوقت بسائر الظروف المادية والشخصية بوصفها عوامل محركة للسلوك الإنسانى ، هل يمكن توزيع المسؤولية بين هذا وتلك بنسب عادلة محددة ؟ وهل ينبغى بالتالى أن تكون القلبة لدور الإرادة على هذه الظروف الخارجة عنها أم لهذه الأخيرة على دور الإرادة ؟

ينبغى أن يلاحظ ابتداء أن دور الإرادة فى ذاته يتفاوت تفاوتاً ضخماً بحسب قوة هذه الإرادة أو ضعفها . والإرادة تعمل بوحى من الإدراك المكتسب والموروث ، وهذا يتفاوت بدوره تفاوتاً كبيراً بين إنسان وآخر . والإدراك يعمل بوحى من الفرائز ، وهذه تتفاوت بدورها بحسب مدى تطورها واتجاه هذا التطور ، وبحسب مدى تهذيبها واتجاه هذا التهذيب . وقد تتحكم فى الفرائز إلى مدى أو إلى آخر القيم الخلقية والروحية التى قد ترتبط بها الذات بحسب تاريخها العريق ، وبحسب ظروف الزمان والمكان . .

وإذا كان دور الإرادة يتفاوت من إنسان إلى آخر بسبب تداخل عوامل عديدة لا يمكن أن يحيط بها الحصر ، فإن دور الظروف الاجتماعية المحركة لهذه الإرادة - وهى تتفاعل معها أبداً - يتفاوت كثيراً بين جان وآخر مشتركين فى نفس الواقعة ، وبين واقعة وأخرى قد يرتكبها نفس الجانى ، ومن باب أولى إذا تعددت الوقائع والجناة .

موقف أوجست كونت

وتعدد هذه العوامل المحركة للأجرام يبرز مدى صحة ما كان يناهى به أوجست كونت A. Comte قطب الفلسفة الوضعية من أن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت لا تعلل فقط بأسباب طبيعية ، بما أنها تحدث أو يمكن أن تحدث بإرادة الإنسان . إلا أن لها مع ذلك بهذه الأسباب روابط ثابتة . وأنه إذا أريد أن تبنى العلوم الاجتماعية على أساس متين يجب تدعيمها بالعلوم الطبيعية أى العلوم التى تدرس طبيعة الإنسان والعالم المادى الذى يبذل فيه نشاطه . فكما أن العلوم الطبيعية قد تكونت بفضل الطرق والأساليب القياسية التى تستبعد التصورات الخيالية والأفكار النظرية التى عاش عليها العقل البشرى زمناً طويلاً ،

كذلك لا يمكن تقدير النجاح للعلوم الاجتماعية الا اذا طبقت في دراستها طرق المشاهدة والاستنتاج العلمى .

وقد نتجت عن هذا فكرتان لتطبيقهما اثر عظيم في تجديد معارف الانسان ، وهما ضرورة استناد العلوم الاجتماعية الى العلوم الطبيعية واهمية تطبيق طريقة المشاهدة والملاحظة على دراستها . وما كان للقانون الجنائى أن يتخلص من تأثير هاتين الفكرتين ، بل طبقت فيه منذ عهد قريب طريقة المشاهدة على دراسة الجرائم والعقوبات .

وقد دل الاختبار على أن وقائع العالم المادى مرتبطة بعضها ببعض بقوانين لا تقبل التغير سواء في ذلك عالم الأجسام الحية من حيوان ونبات وعالم الأجسام غير الحية . وبعبارة اخرى لابد أن تكون هناك رابطة بين كل ظاهرة طبيعية والظروف التى تحدث فيها . وقد جرى البحث فيما اذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية . وكان الاعتقاد السائد فيما مضى أن هناك فرقا بين الوقائع الطبيعية والوقائع الاجتماعية من هذه الوجهة ، لأن الانسان وهو العامل الأساسى فى الوقائع الاجتماعية يتمتع بالحرية فى اعماله ومن ثم تكون هذه الوقائع نتيجة التحكم والصدفة .

ولكن هذه الآراء قد طرا عليها الآن تغير جوهرى . فقد دلت المشاهدات والأبحاث العديدة على أن الوقائع الاجتماعية مرتبطة هى ايضا بروابط ثابتة وخاضعة لنواميس تحدد نظام تتابعها أو اقترانها ببعضها ، وأصبح من المقرر الآن أن الجريمة لا تظهر فى عالم الوجود كمعمل يرتكبه الجانى من تلقاء نفسه نتيجة فساد شخصى فى أخلاقه ولا صلة له بطبيعة الشخص والوسط الذى يعيش فيه . بل كل شئ يدل بالعكس على ارتباط هذا العمل بصفات الجانى وعلى تأثير الوسط على حدوثه . فيكفى ملاحظة الوقائع اليومية للاقتناع بأن هناك شيئا من التطابق بين طريقة سلوك الشخص وتكوين اعضائه ، ويكفى ملاحظة الحوادث اليومية ايضا للعلم بأن أشخاصا من تكوين واحد يجوز أن يختلف سلوكهم اذا كانوا خاضعين لتأثير اوساط مختلفة .

فيجب إذن فى تقدير الاجرام كما يجب فى تقدير كل ظاهرة اجتماعية أن يقام وزن لعاملين : الشخص والوسط . على أن هذا أسلوب بسيط من أساليب التحليل ، اذ الحقيقة أن الظواهر الاجتماعية هى مسائل مركبة معقدة وأن القوانين التى تسيرها لا يمكن تعيينها الا بملاحظة الأشخاص والطوائف كل منهم على حدة . ومقارنة هذين الطرفين الواحد بالآخر واستخراج بعض وقائع عامة من هذه المقارنة تحدث وتتجدد

بانتظام وتسمح باستنباط بعض قوانين عامة من بين الأعمال الشخصية .

ولما كانت الجريمة عملا اجتماعيا يرتكبه الفرد ، فقد وجبت دراسة الجريمة لا من الوجهة النظرية كما كانوا يفعلون من قبل ، بل من الوجهة العملية ببحث طبيعة شخص المجرم مباشرة ومقارنة النتائج التى يؤدى اليها هذا البحث بالتي يؤدى اليها بحث الاشخاص العاديين وبحث المتهمين . وهذا هو الاتجاه الذى يوجه اليه العلماء جهودهم الآن اذ يقومون يوميا بمشاهدات دقيقة فيلاحظون صفات المجرمين الطبيعية والعقلية والاخلاقية ويدونون كل ذلك فى مذكرات ثم يقومون بجمع النتائج التى يحصلون عليها بهذه الطريقة ويصلون بذلك الى تسطير ما يسمى بعلم طبائع الجناة *Anthropologie criminelle* (١) « .

بعض العوامل المحركة للإرادة

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن تناول جميع العوامل المحركة لإرادة الجانى الى سلوكه الآثم ، ولكن لا ينبغي أن يضيق عن القول بأن البحث فى هذه العوامل أدى الى ظهور أنواع شتى منها يمكن تاصيلها فى ثلاثة أنواع رئيسية :

(١) فاماننا ابتداء العوامل الاجتماعية التى تحيط بالجانى مثل البيئة التى ولد فيها والتى يعيش فيها . وهذه العوامل وثيقة الصلة بالأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة ، وفيها تتفاوت بطبيعة الحال الظروف الملائمة لصناعة الجريمة والمجرم ولتوجيهها فى اتجاهات معينة دون أخرى .

(ب) ثم هناك العوامل الطبيعية وبوجه خاص جغرافية الاقليم والطقس ، ولها هى الأخرى دورها المحسوس الذى يؤيده كثير من الاحصائيات فى توجيه الجريمة وتهيئة أسبابها وتحديد أنواعها .

(ج) ثم هناك العوامل الشخصية مثل جنس الجانى وسنه ووراثته وتركيب أعضائه . وبعض هذه العوامل موروث ، وبعضها الآخر مكتسب ، وبعضها الثالث عارض .

وقد اتجهت المدارس الجنائية الحديثة وجهات شتى فى تغليب دور بعض هذه العوامل على بعضها الآخر . ويمكن بالأقل المشور على ثلاث مدارس هامة فى هذا الشأن :

(١) عن « الموسوعة الجنائية » جزء ٥ من ٤٤٨ - ٤٥٠ .

(١) فهناك المدرسة الاجتماعية *Ecole Sociologique* وهى ترجع دور العوامل الاجتماعية وتنظر الى الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية تحتها ظروف الوسط الذى يحيط بها وبالجاني (١) .

(ب) وهناك المدرسة الطبيعية *Ecole Anthropologique* وهى تميل الى تغليب دور العوامل الوراثية كالميول النفسية للجاني وطبائعه الموروثة بالإضافة الى بعض العيوب الجثمانية الموروثة التى قد ترتبط فى اذهان بعض الجنائيين بسلوكه الاجرامى (٢) .

(ج) ومنها المدرسة التاريخية *Ecole Historique* وهى ترى ان الموازنة بين بعض هذه العوامل وبعضها الآخر هى مشكلة تطور زمنى وحضارى . فكلما بلغ مستوى الاجرام فى اى مجتمع تطوره الآخر من النواحي الثقافية والاقتصادية كلما وضح تفوق دور العوامل الاجتماعية على ما عداها من عوامل أخرى نابعة من الجنس *Race* او المناخ او التكوين الجثمانى او غيرها . وهذه المدرسة الأخيرة لا تميزها حدود فاصلة عن المدرستين الأخرين ، بل هى تجمع بينهما معا فى محاولة تأصيل تاريخى للعوامل الاجرامية المتنوعة .

وتعدد هذه العوامل المحركة للاجرام ، تعددا يكاد يبدو بلا نهاية ، يؤدي بدهاءة الى تعذر وضع قاعدة ثابتة فى تغليب دور الارادة على ما عداها من العوامل المحركة للجريمة أو تغليب دور بعض هذه العوامل أو كلها على دور الارادة الانسانية اذا سلمنا بأنها تمثل حقيقة وضعية وفلسفية .

حرية الارادة بين البيئة والوراثة

ويزداد الامر تعقيدا اذا لاحظنا أن هذا البحث متصل أيضا بدراسات علم النفس الحديث وهى لها دورها أيضا فى الاجابة على هذا السؤال الهام . وبحوث علم الاجرام كبحوث علم النفس لا تزال كلها فى مبدأ الطريق بحيث يصح القول بأن العلم المعاصر لا يملك فى حالته الراهنة أية اجابة تروى القليل .

وفى هذا الشأن يتحدث الدكتور هانزج أيزنك *Hans j. Eysenck* استاذ علم النفس الحالى بجامعة لندن قائلا : « عند بدائة هذا القرن كانت وجهة نظر الوراثة هى السائدة خصوصا بعد جهود المؤلف الإيطالى

(١) من أنصارها بونجر *Bonger* ، والياتور ، وشلبون جلوك ، ودوركايم ، ولاكساني ، وتارد :

(٢) من أنصارها ديتوليو ، وفيرفك ، واكنز .

س . لومبروزو ، الذى افترض أن كل المجرمين لديهم ميل فطرى الى السلوك الاجتماعى وأنهم يتميزون كذلك بسمات فيزيقية معينة .

وعندما فشل الباحثون الانجليز والأمريكان فى اكتشاف هذه السمات لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهمج لومبروزو كله هباء فاذا كان المجرمون كما بينا أيضا قبل ذلك ، يميلون الى الحصول على درجات عالية فى الانبساط وفى العصاوية فانه يبدو من المحتمل عقلا أن هناك عاملا تكوينيا له وزنه هو المسئول عن وضعهم الخاص فى اطارنا الوصفى للشخصية . فهل هناك أى دليل مباشر على ذلك ؟

ان الطريقة الواضحة لمعالجة هذه المشكلة ، هى بالطبع طريقة التوائم . وكان اول من استخدمها الباحث الالماني الشهير . ج . لانج J. Lange الذى نشر كتابه المعروف « الجريمة كقدر » فى عام ١٩٢٨ فقد أحصى نزلاء سجون بافاريا فى محاولة للبحث عن مساجين لهم أشقاء توائم فوجد ثلاثين ، ثلاثة عشرة لهم توائم متطابقة وسبعة عشرة لهم توائم أخوية ، ونحن نتوقع الآن وفقا لنماذج بحوث التوائم انه اذا كان للوراثة أثر قوى فى احداث السلوك الاجرامى فان الجانب الأكبر من التوائم المتطابقة سيتجاوب - أى سيكون قد ارتكب جرائم أكثر من التوائم الأخوية . وقد وجد لانج أن التوائم الثانى فى حالة التوائم الثلاثة عشر المتطابقة قد دخل السجن أيضا فيما عدا ثلاث حالات .

اما فى حالة التوائم الأخوية السبعة عشر فقد وجد أن اثنين فقط دخلا السجن بينما ظل الباقون بعيدين عن طائلة القانون . ويؤدى بنا هذا الى النتيجة التالية وهى . . انه فيما يتعلق بالجريمة فان التوائم الناشئة عن بويضة واحدة تسلك عموما بطريقة مشابهة لاجدال فيها بينما تسلك التوائم الناشئة عن بويضتين سلوكا مختلفا عن بعضها البعض . . .

ومضى لانج ليقارن بين اجرام الاخوة والأخوات العاديين وبين اجرام التوائم الأخوية فيقول : « اذا وجدنا أن التوائم الأخوية قد عوقبت بأكثر مما يحدث فى المتوسط للأخوة والأخوات العاديين ، فاننا يجب أن نعزو ذلك الى أثر البيئة بدرجة أو بأخرى وفقا لدرجة الاختلاف بين ما نتوقعه وبين ما يكشف عنه الواقع . بعبارة أخرى أن الاخوة والأخوات العاديين يجب أن يسلكوا سلوكا اجراميا بنفس القدر الذى يحدث بين التوائم الأخوية لأن أثر الوراثة واحد تقريبا فى الاثنين .

(١) التوائم المتطابقة هى توائم البويضة الواحدة Monozygotic twins ويطلق عليها أيضا التوائم الهرمية او الذاتية . أما التوائم الأخوية فهى توائم البويضات المتعددة Dizygotic twins . وهذه التوائم الأخيرة قد لا يكون الشبه بينها صارخا ، بل قد تتفاوت الصفات فيما بينها، كما تتفاوت بين الأشقاء والعاديين .

فاذا وجد ان نسبة ارتكاب الجرائم بين التوائم الاخوية اكبر فان ذلك قد يرجع الى أنهم لما كانوا أكثر تشبها ومولودين في نفس الوقت وهكذا ، فان التوائم يعاملان معاملة متشابهة من قبل البيئة وبالتالي تزداد فرصتهما في أن يصبحا مجرمين أو يتجنبا الجريمة معا . وفي تلك الحالة يمكن أن نعزو للبيئة تدخلا معيناً ، إلا أن مقارنة لانج قد بينت أن الحال ليس كذلك . ولذلك فقد وصل الى نتيجة أنه « في حالة الجريمة لدى التوائم الأخوية لا تلعب البيئة الواحدة الا دورا في غاية الضالة » .

وقد نتساءل لم لم تكن كافة التوائم المتطابقة ذات سلوك اجرامي واحد . فاذا كانت الجريمة قدرا مكتوبا كما يقول لانج فلماذا توجد استثناءات فردية ؟ وتوجد بالطبع عدة اجابات على هذا السؤال . أولا ، يجوز أن يكون التوام الآخر مجرما أيضا ولكن لم يكتشف أمره . فكما بينا من قبل فان كفاءة البحث عن المجرمين ليست متقنة ١٠٠٪ . ولا نتوقع بالتالي ونحن نرى الصدفة تلعب مثل هذا الدور الكبير أن يكون الاتفاق بين التوائم كاملا .

وهناك اجابة أخرى يقدمها لانج فقد وجد انه في حالى التوائم المتطابقة اللتين ثبتتا لديه حيث كان أحد التوائم فقط مجرما أن الأخ المجرم في كل حالة كان قد تعرض لاصابة شديدة في الرأس . وفي حالة مشابهة أخرى لزوجين متطابقين من التوائم كان أحد التوائم يعاني من الغدة الدرقية في كل حالة ، وهو مرض يغير الشخصية ولا شك . وقد وجد غالبا أن الاصابة في المخ لها تأثير على الشخص السوى اذ تؤدي أساسا الى تحويل شخصيته في اتجاه أكثر انبساطا . وكذلك فان اضطراب الغدة الدرقية وما يرتبط به من اضطرابات هورمونية في الجهاز العصبى قد تؤدي الى نفس الاتجاه .

لذلك فنحن نرى انه في حالات عدم الاتفاق قد حدث تدخل ولا شك فيه في الجهاز العصبى السليم للتوام ، وربما هو الذى أدى الى الجريمة ، لذلك فقد تكون هذه الاستثناءات ظاهرة وليست حقيقية . كذلك فان هناك في حالة الاتفاق لدى التوائم الأخوية بعض السمات الملفتة التى يجب ذكرها . ففي إحدى الحالات مثلا شك لانج في وجود مرض تناسلى وراثى لدى التوائم ويقول « فاذا كان ذلك حقيقة فاننا نتعرض في تلك الحالة لا للميول الفطرية الى الجريمة وانما لنتائج تلف خطير في المخ غالبا ما يؤدي كما نعرف الى الاتجاه الى السلوك الاجتماعى » .

وعلى وجه العموم فقد كانت نتائج لانج ذات اثر كبير . ويمكن لمن قرأ تفاصيل تواربىخ الحالات التى أوردتها والتى لا تبين الاتفاق بين التوائم

المتطابقة في الاجرام وحسب ، بل في نوع الجريمة المحددة والطريقة المعينة التي ارتكبت بها في كثير من الحالات . لا يمكن لمن قرأ ذلك ان يشك في ان الوراثة تلعب دورا هاما في السلوك الاجتماعي ...

هذا ولو اننا لا نستطيع المضي معه الى اعتبار ان لذلك العامل من الاهمية البالغة ما افترضه عندما قال بأن الجريمة قدر . الا انه حقيقة قد بالغ قليلا في ذلك الموقف وهذا لا يبرر لغيره من الكتاب ان يتجاهلوا الحقائق تماما ، ويعالجوا الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية خالصة تعتمد على تأثيرات البيئة . يجب ان نعترف بالتأكد ان لتأثيرات البيئة اهميتها . ولكن البناء والطبيعة المحددة للكائن الذي تقع عليه هذه التأثيرات هام كذلك ، فاهمال الطبيعة البيولوجية للكائن واللاحاح فقط على الطبيعة الاجتماعية للبيئة هو خطأ آخر نلام عليه . فالسلوك كله كما لاحظنا من قبل ، هو نتيجة للتفاعل بين الوراثة والبيئة ، والمبالغة في تأثير أحدهما والتقليل من شأن الآخر ليس من سمات العلماء ...

ثم يضيف أيرنك قائلا : « ان قضية حرية الارادة هي قضية فلسفية لا يجب ان تعنينا كثيرا . ومن المشكوك فيه ان تكون لعبارة « حرية الارادة » أى معنى ، فالسلوك بالنسبة للبيولوجى هو نتيجة للوراثة والبيئة ، اذ يتحد الاثنان لانتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات . والسلوك الناتج هو حصيلة هذا الاتحاد . وباعتباره كذلك يجب ان يكون محتوما تماما .

ومن الصعب ان نرى في هذا السياق ماذا يمكن ان تعنى « حرية الارادة » فهل تعنى ان السلوك لا تحتتمه اطلاقا الدوافع او العادات او الخبرة السابقة او أى شيء آخر ؟ .. وهل هى تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل في السلوك الانسانى بصرف النظر عن الوراثة او ضغط البيئة ؟ ليس من المستحيل بالطبع ان يكون مثل هذا الزعم صحيحا . فقانون عدم التحدد لهيزنبرج ينطبق على سلوك ما دون الذرة من أدق الجزيئات ، ويمنعنا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزيئات . وبالنظر الى ان اجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزيئات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول تصور ان الصدفة قد تتدخل بالتأكيد في تحديد السلوك . وهى الى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة في تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعوامل كافية للسلوك . الا ان هذا بعيد كل البعد عن فكرة « حرية الارادة » التى اذا كانت تعنى شيئا على الاطلاق ، فهى تعنى بالتأكيد شيئا مختلفا تماما عن تدخل أحداث الصدفة العمياء على المستوى دون الذرى في التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الانسانية .

ومهما كان الموقف الفلسفى لحرية الإرادة فان العالم والسيكولوجى والبيولوجى شأنهم على العموم شأن عالم الفيزياء ، الذى يجب أن ينطلق فى دراساته من افتراض أن ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى ، وأن افتراضاته الأساسية تهزم بقدر ما يفشل فى إقامة هذه القوانين . ولا زال الوقت مبكرا فى تاريخ علم النفس لنسأل الى أى مدى تقصر حقائقه دون هذا الافتراض الأساسى . ولا شك أنه خلال ألف عام سيكون لدينا من الحقائق ما يكفى لتؤسس عليه آراءنا (١) ... » .

* * *

وفى هذا الشأن يلاحظ أيضا الدكتور رمسيس بهنام بأنه لا يمكن « التغالى فى عامل الوراثة والقول مع بعض العلماء الألمان مثل لانج أن الجريمة قدر مقسوم لا سبيل الى الخلاص منه ... فالميل الموروث الى الجريمة قد لا يفضى مع ذلك الى الجريمة كالجسم الضعيف الذى لا يقوى على مقاومة المرض ومع ذلك تحصنه التقوية ضد المرض . وذلك لأن الصبى الذى ولد من أصل مجرم اذا أصاب تربية صالحة وبيئة حسنة كان هذان العاملان بمثابة تقوية له فى مقاومة الجريمة ، فلا يقع فيها وإن لم ينجح من نفسه كل الميل إليها . ليست وراثة الميل الإجرامى إذن وراثة حتمية للجريمة وإنما هى وراثة تربة صالحة لها ... » .

وقد يقال أن المجرم كثيرا ما ينشأ عن علاقة شرعية لام صالحة بأب صالح ، ويكون له أخوة صالحون جميعهم ، وأن إجرامه يرجع الى كونه لم يحظ بذات التربة الطيبة التى ظفر بها أخوته ، والى كونه ترعرع فى بيئة فاسدة لم يكن من نصيبهم الخوض فيها . ولكن هذا القول مردود عليه بأنه حتى فى هذه الحالة كثيرا ما يرجع الإجرام كذلك الى عامل وراثى خفى ظهر فى بعض أفراد النسل دون البعض الآخر . وهذا يفسر ظهور من يسمون « بالأبناء الشواذ » فى الأسر الطيبة العريقة فى التقاليد السامية ... » .

ثم يضيف المؤلف « اتضح من الأبحاث والإحصاءات التى قام بها العلماء فى مختلف البلاد لا سيما استامبفل Stumpf وإكسner Exner ولنز Lenz فى ألمانيا ، ولومبروزو Lombroso ودى سانكتى deSanclis وفيرجيليو Virgilio ودى توليو Di Tullio فى إيطاليا أن المجرمين يغلب أن يكونوا من أسر شاع الإجرام بين أفرادها فى الحاضر أو فى الماضى ،

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » ص ٢٧٤ — ٢٧٦ ، ٢٧٧ ؟

٢٨٤ — ٢٨٥ . وللمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا فى « أصول علمى الإجرام والمقاب »

طبعة خامسة ١٩٧١ ص ٢٧٢ — ٢٠٠ .

أو تشوب أعضائها حالات مرضية أو عادات سيئة من شأنها أن تفضي إلى الجريمة . ومما يساعد كذلك على وراثة الميل الإجرامى أن المجرم كثيرا ما يقترب بين النساء بامرأة تتفق معه في ذات الميول ويغلب أن تكون من أسرته لا غريبة عنه . وللعلة نفسها يكون تزواج أفراد الأسرة بعضهم ببعض سببا لوراثة الحالات المرضية وتفاقمها ...

ولا مناص لنا من توجيه الأذهان إلى ملاحظة هامة ، هي أن العامل الخارجى لا يلعب دورا سببيا في الجريمة بطريق تهيئتها والمساعدة عليها إلا إذا تحول أولا إلى عامل نفسى أى إلى باعث أو دافع نفسى إلى السلوك ، بأن تردد صداه في النفس وصادف هوى وقبولا لديها . فلا صلة للخارج بالداخل إلا حيث يكون للخارج تأثير في الداخل . وهذا التأثير يتوقف على قابلية الفرد له ، أى على نوع الاستعداد الطبيعى للفرد وما لديه من ميل موروث يحسن به لقاء بعض الأمور دون البعض الآخر . بينما هذا حين دللنا على أثر الوراثة بقولنا أن الصبى يبدو عليه منذ الحداثة ميل يحكمه في اختيار محيطه الاجتماعى نفسه ويدنيه إلى نوع من الأقران دون الآخر بحاسة اختيار غريزية لا تفسرها إلا الوراثة . وسببين ذلك أيضا على نحو أكثر جلاء حين نتكلم عن أثر المحيط الطبيعى والاجتماعى في تهيئة الجريمة والمساعدة عليها ... » (١) .

وحاسة الاختيار الغريزية التى يتحدث المؤلف عنها والتى تولد مع الطفل وتنمو بنموه هي بعينها حرية الإرادة التى يعنى بها كل علم يريد أن يرتاد بعض مجاهل النفس الانسانية وما أوعرها من مجاهل ! .. وهى التى تعطيها الدراسات الانسانية قيمة خاصة في توجيه حياة الانسان ورسم مقدراته . والتسليم بوجود هذه الحرية ليس مشكلة حقيقية لأنها أقرب إلى البديهيات التى تكفى فيها الملاحظة العادية وشهادة الوجدان . ولكن كل المشكلة هي في اسناد هذه الحرية إلى مصدر ثابت ، فهل هذا المصدر هو ميراث الذات من الآباء ، أم هو ميراث الذات من نفسها ومن ماضيها العريق ؟ ! . ولعل البعض أنكر حرية الاختيار من مبدئها بسبب صعوبة هذا الاسناد ذاته ...

ثم ما مدى قوة دور هذه الإرادة في توجيه دفة الأحداث ؟ وما موضعها بين نوااميس الحياة ؟ وما موقفها من نوااميس الزمان والمكان المحيطة بها ، أو بالأدق من ملاسبات بيئتها الاجتماعية ؟ ... هذه هي

(١) عن « محاضرات في علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ الجزء الأول ص ٦٢ ،

المشكلات الحقيقية المحيطة بحرية الإرادة ، أما التقرير بوجودها فلا ينبغي ان يعد على نفس المستوى من الدقة والصعوبة . وعندما نصل الى دراسة أثر اجتماعى واحد - او بالأدق لا اجتماعى - من آثار هذه الإرادة - وهو الجريمة - نجد ان كل هذه المشكلات تبرز بكل ضراوتها التى حجبت عن بعض العلماء والباحثين - على غير أساس من الصواب - دور العامل المحرك الدفين لهذا الأثر الاجتماعى وهو الإرادة نفسها ، وذلك بصرف النظر عن قيمة هذا الدور .

وفى النهاية فانه لا يسعنا الا ان نقر المؤلف على النتيجة الأخيرة التى وصل اليها فى علاجه لكافة العوامل المهيئة للجريمة وهى خطأ من يقولون ان سبب الجريمة اجتماعى بحت ، وأن مردها الى العوامل الخارجية وحدها » فهذا الراى الذى ذهب اليه كثيرون منهم العالم لومباردى Lombardi لا يستقيم لدى النظر السليم الثاقب . فيقول لومباردى ان الجريمة من صنع المجتمع نفسه حين يكون ضئيلا فيه عدد الرجال المفكرين الفاضلين الذين يؤثرون الفير على أنفسهم ، ويحبون الجمال لانه جميل . ويكون غالبا ساحقا فيه عدد الرجال المتوسطين الذين لا يعملون الا فى سبيل بطونهم ، ولذتهم الشخصية ، وصنوف المتع المادية ولو كانت وضعية ، خاضعين لخرافات من المعتقدات الدينية أو السياسية أو الخلقية السائدة على طبقتهم . فقد خفى على لومباردى انه حتى هؤلاء المتوسطون الذين يكونون السواد الغالب لا يقع منهم فى الجريمة الا قليلين .

فلماذا يجرم بعضهم دون البعض الآخر ؟ اليس ذلك راجعا الى أن الجريمة لا يلبي نداءها الا من يكون على تكوين خاص يجعل لديه استعدادا للوقوع فيها ؟ لا بد اذن من التسليم بأن هذا التكوين هو السبب الأساسى الجوهرى للجرائم ، وهو سبب داخلى لا يدخل فى عداد العوامل الخارجية . فهذه العوامل لا اثر لها الا حيث يكون الفرد قابلا للتأثر بها لميل داخلى فيه . ومن ثم فالجريمة فعل سببه داخلى خارجى فى الوقت ذاته ، اجتماعى فردى معا ، لأنها تصدر من جسم ونفس لا سبيل لتأثير الخارج فيهما الا اذا قبل هذا التأثير « (١) .

وهذا التكوين الخاص الذى يصنع الاستعداد للوقوع فى حمة الجريمة ، أو هذه القابلية الداخلية للتأثر بالعوامل الخارجية ، والتى تمثل « السبب الأساسى الجوهرى للجرائم » لأن العوامل الخارجية لا تعمل الا عن طريقها هى الأمر الهام الذى يتجاهل دوره منكرو الإرادة الانسانية

(١) من المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨ .

من انصار المدرسة الوضعية الإيطالية وغيرهم على غير أساس من الصواب . ولكن هذا الدور تسلم به تماما هذه المدرسة النيوكلاسية كما تسلم بدور العوامل الخارجية في تحريك هذه الإرادة - ومن ورائها نزعة الأثرة - نحو العدوان على الآخرين . وهكذا يرتبط هذا الاتجاه بحقائق الحياة التي لا تنازع فيها الفلسفة العامة - والدراسات الإنسانية التي تسندها - في اتجاهاتها التي تبدو اقرب الى الصواب كثيرا من غيرها على ما بيناه في البابين الرابع والخامس .



وعلى أية حال - ومع التسليم بمعجز العلم الوضعي في حالته الراهنة عن تغليب دور العوامل الوراثية على الاجتماعية أو بالعكس بصورة حاسمة - فانه من باب أولى يتعذر تغليب دور هذه أو تلك على دور الإرادة الإنسانية التي تتوافر للجاني بصورة أو بأخرى في نظر هذه الفلسفة النيوكلاسية التي تعتبر أن مبدأ هذه الإرادة حقيقة واقعة لا يمكن نفيها تماما لحساب عوامل الاجتماع أو الوراثة أو غيرها ، ومهما كانت قوتها مجتمعة أو منفردة ، وفي هذا ما يميزها تماما عن وجهات نظر المدارس التي سبقتها من كلاسية ووضعية .

ولعل التسليم بمبدأ الإرادة الحرة - مع التسليم في نفس الوقت بأنها مقيدة بعوامل الاجتماع والوراثة - هو الأمر الذي أعطى لحلول هذه المدرسة مرونة وواقعية مما جعل هذه الحلول تتسرب الى الشرائع المعاصرة التي لا يمكن لأى تشريع منها أن ينفي عن الإنسان مبدأ حرية الإرادة التي يشعر بها الإنسان العادى والعالم والفيلسوف مهما تفاوتت أساليب التفكير والاقتناع بينهم .

فلا يمكن لأى تشريع وضعي أن يتبنى وجهة نظر تقوم على أساس افتراض صحة الجبرية المطلقة وعلى أساس النفاء دور الإرادة الحرة مثلما يفعل غالبية علماء المدرسة الوضعية الإيطالية ، بل مثلما يفعل أيضا بعض علماء الاجتماع الذين قد يحلو لبعضهم أحيانا أن ينال كثيرا من دور هذه الإرادة للوصول الى نتائج معينة في سبيل تقوية الروابط الاجتماعية وتميزها .

ومن هذا النوع نسوق مثلا قول عالم الاجتماع المعروف ديل كارنيجي Dale Carnegie عندما يقول : « خذ آل كابوني المجرم العاني مثلا ... وهب أنك ورثت الصفات الجثمانية والذهنية التي كانت له ، وهب أيضا أنه كانت لك بيئته وتجاريه ، أفلا تنشأ حتما على غرار ه ؟ »

ولعل السبب الوحيد في أنك لم تخلق حية رقتاء هو أن أبويك ليسا من الحيات الرقطاوات ... ولعل السبب الوحيد الذى لأجله لا تعبد البقرة ، ولا تقدس الحيات . هو أنك لم تولد لأبوين هندوكيين يعيشان على ضفاف نهر « براهما بوترا » . فانت ليس لك فضل فى الحال التى انت عليها الا قليلا . فاذاكر ذلك جيدا .. واذاكر ان الرجل الذى يأتىك محنقا مغضبا صاخبا ساخرا لا يستحق منك اللوم بقدر ما يستحق الأسف والرتاء ، لانه بدوره ليس له فضل فى الحال التى هو عليها ، فأعلمه وأشمله بعطفك ، واظهر نحوه حسن ادراك وكرم خلق . ان ثلاثة أرباع من ستقابلهم من الناس ظمأى الى عطفك وتقديرك فارو ظماهم يهبوك قلوبهم جزاء وفاقا « (١) » ...

فهذا القول ان كان يصح فى نطاق علم الاجتماع لخدمة وجهة نظر معينة وهى التزام سعة الصدر مع الآخرين ومحاولة تفهم مواقفهم من مشكلاتهم الخاصة لا يمثل فى نطاق الحقائق الوضعية الا قدرا باهتا من الحقيقة . ففى الواقع أن الصفات الذهنية والجسمانية ليست كلها ميراثا من الأبوين ولا من الأجداد ولا من صنع البيئة الاجتماعية وحدها . بل ينبغى أيضا أن نحسب حساب دور ارادة صاحبها فى توجيهه الى الطريق الصحيح للتطور الذى قد يؤدي الى كسب أرفع الصفات الذهنية والجسمانية ، أو الى الطريق الخاطيء فيه الذى قد يؤدي الى ضياعها تدريجيا لاكتساب أردنها ولو مع الوقت الطويل .

* * *

فالمدرسة النيوكلاسية لا تفعل دور العوامل الطبيعية أو الاجتماعية أو التاريخية ، كما لا تفعل دور الارادة الانسانية . وعلى التوفيق بين هذه الأدوار المتنوعة قامت فلسفتها الجنائية ، وذلك حتى مع التسليم بتعذر امكان توزيع المسؤولية بينها توزيعا ثابتا وعلى أسس محددة . فالجريمة ما هى الا ظاهرة اجتماعية ، وجميع الظواهر الاجتماعية يرجع حدوثها الى عوامل لا حصر لها طبقا للسببية الطبيعية . ونفس الأسباب تنتج نفس النتائج فى كل زمان ومكان حتى وان تعذر توزيع مسؤولية النتيجة على الأسباب توزيعا ثابتا أو محددا .

وفى هذا التوزيع يمكن أن تلعب الفلسفة الوضعية دورها كما تلعب علوم الاجتماع والنفس ذات الدور . وينبغى أن يراعى أن الترابط بين

(١) فى مؤلفه : « كيف تكب الأصدقاء وتعامل الناس » طبعة ١٩٦٨

الفلسفة والعلم أمر لا غنى عنه هنا أيضا لأنه هو وحده الذى يكشف عن قيمة الفلسفة وعن قيمة العلم كما قلنا . ولا يصح أن يلعب الاعتقاد الموروث هنا أى دور اذا فهمنا الاعتقاد على أنه محض شعور غامض للوجدان . اما اذا فهمناه على أنه قوة دافعة للتطور عظيمة الأثر مستمدة من انفعال الاحساس الغريزى بالمجهول فانه ينبغى أن يكون دائما تحت رقابة العلم والفلسفة معا حتى لا يغالى ولا يجمد فينال الفلو منه والجمود، كما هى الحال دائما لكل شعور غامض بعيد عن رقابة العلم الوضعى ، وعن الفلسفة المترابطة المستمدة منه . وايضا مع مراعاة ما سبق أن ذكرناه من نسبة حلول الاعتقاد - دائما - وارتباطها بوجه عام بظروف الزمان والمكان.

ومما لا ريب فيه أن هذه المدرسة النيوكلاسية تعد أقرب المدارس الى الاتجاه الوضعى فى زمانها . فهى قد رفضت الارتباط مقدما بكل الفلسفة التى نادى بها المدرسة السابقة عليها وهى المدرسة التقليدية ، ناهيك بكل السياسات الجنائية السابقة . وبسبب هذا الرفض لأنها عُنيت ابتداءً تكشف عنه حقائق الحياة الواقعية من أمور وتبنى حلولها على هذه الحقائق . وذلك حتى لكانها تتبع أسلوب أوجست كونت A. Comte أو هربرت سبنسر H. Spencer فى فلسفتها الوضعية ، أو أن شئت أسلوب وليم جيمس W. James فى فلسفته البراجماتية اللازمة لدراسة ظواهر النفس والروح والربط بينها وبين حقائق الحياة وبين النتائج الايجابية التى تكشف عنها اتخاذ منهج أو آخر من مناهج البحث . وذلك للوصول الى مجتمع أكثر فهما لمشكلاته ، وأكثر قدرة على مواجهتها بأساليب واقعية بعيدة عن الافتراضات النظرية غير المدروسة والتى قاست منها الإنسانية فى الماضى الكثير من الأهوال والآلام الجسام ، والتى ينبغى أن تتجنبها فى حاضرها اذا أرادت السير نحو مستقبل أكثر ازدهارا واشراقا .

* * *

ولهذه الاعتبارات مجتمعة لا يبدو فى محله ما وجه الى هذه المدرسة النيوكلاسية من ناحية انها - فيما قيل - احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة : « ومع مرور الزمن تحولت مهمة القضاء الجنائى الى عملية آلية أو حسابية يطبق فيها تسعيرة العقاب المقررة قانونا لكل جريمة ، وهى عملية تنتهى بداهة بمجرد صدور الحكم بالعقوبة ، فلا يعرف القاضى شيئا عن مصير المجرم بعد ذلك ، وأغلب الظن انه لم يفكر حتى فى مغزى أو هدف تلك العقوبة التى قضى بها ...

ومن ناحية أخرى عاون الفقه المدرسى على تعميق ذلك المفهوم القانونى الصرف للجريمة ، وتلك الصورة الحسابية للعدالة الجنائية .
فانه قد صرف جميع همه الى شرح نصوص المدونة العقابية متخلداً من الجريمة واركانها العامة والخاصة محورا وحيدا لاجتهادائه ، بقصد بيان حدود المسؤولية الجنائية ، ومتى تتوافر شروطها المادية والمعنوية ، وحالات امتناعها ودرجات نقصها . وسار الشراح في هذا التيار الفقهي القانونى وما يجر اليه من الاستطراد الى أدق التفصيلات الفقهية شوطا بعيدا حتى ناقست مطولات الفقه الجنائى مثلاتها في الفقه المدنى ...

وأما في السجون فانه على الرغم من الاتجاه النيوكلاسى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها ، قد تقلبت التقاليد الادارية الصارمة والجائرة - فضلا عن طابع الكآبة حتى في تصميم البناء - على هذا المعنى الانسانى ، وغطت فكرة التأديب في شعار سياسة السجون الاصلاحية على فكرة الاصلاح ... » (١) .

وهذا النقد يسترعى الانتباه من جميع جوانبه : -

- فمن الجانب الأول ليس في محله مطلقا القول بأن المدرسة النيوكلاسية احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة ، لأن الواقع أن من مزايا هذه المدرسة - الماثورة عنها - انها احتفلت بشخص المجرم بمقدار احتفالها بالواقعة المسندة اليه فحفظت بذلك - خصوصا في جناحها العلمى - توازنا دقيقا بين تطرف المدرستين الكلاسية التى تغلب فيها الجانب الموضوعى للجريمة والوضعية الايطالية التى تغلب فيها الجانب الشخصى . وفى هذا الشأن بالذات لعبت هذه المدرسة النيوكلاسية دورا جليلا لم ينازع فيه أحد قبل الآن .

وفى الواقع أن أية محاولة في هذا الصدد للفصل بين دور الاتجاهات التوفيقية أو الانتقائية وبين دور المدرسة النيوكلاسية انما هى محاولة صناعية ليس لها أساس من حق ولا من واقع ، لأن هذه الاتجاهات الأخيرة منبثقة في جملتها من فلسفة المدرسة النيوكلاسية ، ورواد تلك الاتجاهات الانتقائية هم أنفسهم رواد هذه المدرسة النيوكلاسية وهم نفس انصارها الذين اعتنقوا مبادئها وأن كانوا قد صبغوها بصبغة أكثر وضعية وأكثر تجاوبا مع البحوث الواقعية التى ازدهرت تدريجيا فيما بعد ، أما أصول الفلسفة نفسها فقد بقيت على حالها لم تمس .
- ومن الجانب الثانى فإن ما ينعاه هذا النقد على المدرسة

(١) الدكتور على راشد في مؤلفه عن « القانون الجنائى » القسم الاول ص ٦٠ ،

٦١ تحت عنوان « مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » .

النيوكلاسية من اهتمامها « بشرح نصوص المدونة العقابية » انما هو مزية أخرى لهذه المدرسة التى قدمت - عن هذا الطريق - أجل الخدمات لمبدأ « القانونية » وما يرتبط به من « فقه جنائى » . فأيهما لا يقل لزومه فى اقامة صرح العدالة الجنائية - الاجتماعية عن لزوم العناية بشخص المجرم . ومن المحال أن توجد سياسة انسانية ناجحة فى تحقيق هذه العدالة الجنائية - الاجتماعية بغير هاتين الدعامين الأساسيتين لها وهما : « القانونية » و « الفقهية القانونية » اللتين لقيتا من هذا النقد الحديث الشئ الكثير ... وهنا يكاد يقف القلم عن الكتابة كلما تصور انه أصبح متعينا عليه أن يدافع عن « القانونية » وعن « الفقهية » حتى كمبدأين مجردين ! ! وفى بيئة الفقه والقانون بالذات ...

- ومن الجانب الثالث فانه اذا كانت التقاليد الادارية الصارمة فى داخل السجون قد تغلبت « على الاتجاه النيوكلاسى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها » ... فما ذنب الاتجاه النيوكلاسى فى هذا الشأن ؟ ! ان هذه التقاليد الادارية يمكن أن تكون سببا فى نجاح أى نظام أو فى اخفاقه واية كانت الفلسفة التى ينبع عنها ان كان ثمة فلسفة . فلا يصح أن يقال ان هذه التقاليد « من مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » وأن تكون من المآخذ التى توجه الى المواجهة الواقعية للجريمة المؤسسة على فلسفة مزدوجة من العقاب ومن تدابير الوقاية والقائمة على مبدأ حرية الاختيار المقيدة بملابسات الزمان والمكان .

ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضا عن دوام الصلة أو عن انقطاعها بين القاضى والمحكوم عليه ، فان من الامور اللازمة فعلا أن يكون القاضى بصيرا بهدف العقوبة ومفزاها ، وأن يكون له نوع من الاشراف الحقيقى المنظم على تنفيذها وعلى سير حالة المحكوم عليه . ولتحقيق هذا الهدف - أو لتحقيق بعض اغراضه - أنشئ نظام قاضى التنفيذ فى بعض البلاد ، وحجبا لو أمكن ادخاله فى بلادنا سريعا . ولكن ما صلة هذا الموضوع - أيضا - بأية فلسفة نيوكلاسية أو غيرها ؟ ! .. ولماذا يقال انه من مزايا حركة الدفاع الاجتماعى مع انه مستقل عنها تماما بمقدار استقلاله عن أية فلسفة عقابية تسلم بحرية الارادة أو تنكرها انكارا تاما أو جزئيا ؟ !

الباب التاسع

التسيير والتخير

في التشريع العقابي المصرى والمقارن

لا ريب أن التشريع العقابى المصرى يقوم على أساس من التسليم بحرية الاختيار لدى الجناة كمبدأ أساسى ، وهو ما يستفاد - بمفهوم المخالفة - من بعض نصوص تقرر امتناع المسؤولية في حالات معينة ذات وثيق صلة بمبدأ حرية الاختيار أو بالادراك أو بهما معا . ونخص بالذكر ثلاثة نصوص وردت في المواد ٦١ ، ٦٢ منه ، وفي المادة ٦ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث : -

- فالمادة ٦١ ع تقرر أنه « لا عقاب على من ارتكب جريمة الجاهل اليها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حلوله ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى » .

- والمادة ٦٢ ع تقرر أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وفي ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة في العقل واما لفيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا اخذها قهرا عنه أو على غير علم منه » .

- والمادة ٦ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث تنص على أنه « اذا وقع الفعل المكون للجريمة تحت تأثير مرض عقلى أو نفسى ، أو ضعف عقلى ، أفقد الحدث القدرة على الادراك أو الاختيار أو كان وقت الجريمة مصابا بحالة مرضية أضعفت على نحو جسيم ادراكه أو حرية اختياره ، حكم بإيداعه إحدى المستشفيات أو إحدى المؤسسات المتخصصة » .

ويتخذ هذا التدبير وفقا للأوضاع المقررة في القانون بالنسبة الى من يصاب بإحدى هذه الحالات أثناء التحقيق أو بعد صدور الحكم » .

وهذه النصوص لا تدع مجالا للريب في أن أساس المسؤولية العقابية في تشريعنا المصرى هو افتراض توافر الإرادة الحرة لدى الجانى المدرك العادى ولو الى مدى أو الى آخر كما هو الشأن في سائر الشرائع

المعاصرة ، بما يترتب عليها من نتائج متنوعة متصلة بسائر مناحى المسؤولية العقابية في عناصر قيامها أو انتفائها وتشديدها أو تخفيفها . وعلى ذلك ينبغي في الباب الحالي أن نعرض لأهم ما يتصل اتصالا مباشرا بمبدأ لزوم الإرادة الحرة فيه للتعرف على أوضح تطبيقات هذا المبدأ في تشريعنا بالمقارنة مع بعض الشرائع الأخرى .

لكن ينبغي مع ذلك أن نقتصر على بيان الجوانب الفقهية العامة لهذه الحلول ولتلك بمقدار اتصالها بمبدأ حرية الإرادة أو الاختيار كمبدأ فلسفي ، وما يربطه هذا الاتصال من نتائج مباشرة ، وذلك إلى المدى الذي يتضح منه تماما كيف أن المسؤولية العقابية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس من حرية الإرادة ولو كانت مقيدة ، وبالتالي على أساس من الوظيفة الخلقية للعقوبة .

ولبيان ذلك في حلول التشريع العقابي في جانبه الموضوعي بما ينفي كل شبهة ينبغي أن نوزع موضوعات الباب الحالي على فصلين على النحو الآتي :

الفصل الأول : في توافر الإرادة الحرة كقاعدة للمسؤولية العقابية .

الفصل الثاني : في نقص الإرادة أو انتفائها كعارض لهذه المسؤولية .

الفصل الأول

في توافر الإرادة الحرة كقاعدة للمسؤولية العقابية

تقوم المسؤولية العقابية في الشرائع الحديثة على شقين : أولهما سلوك مادي يحظره التشريع تحت وصف جريمة ، وثانيهما إرادة آئمة - يفترض فيها الحرية إلى مدى أو إلى آخر - توجه هذا السلوك الآثم وتكون مثله ركنا لا غنى عنه في استحقاق العقاب . هذه الإرادة الآئمة هي حلقة الوصل بين الجريمة كواقعة مادية لها كيان خارجي وبين الإنسان الذي صدرت عنه والذي يعده القانون بالتالي مسئولاً عنها تحت وصف جان أو مجرم . ومن ثم لا يمكن أبداً الفصل من الناحية العملية بين الجريمة وبين مقارناتها حتى وإن كان هذا الفصل قد يبدو ضرورة لا غنى عنها من الناحية التشريعية أو الدراسية .

وأية دراسة للجاني هي في حقيقتها دراسة في الجانب الشخصي للمسؤولية الجنائية في شروط تحملها وأسباب انتفائها ، وفي عناصر

تخفيفها أو تشديدها . وذلك كلما اقتضت الظروف الخاصة بالجاني ، والتي لها أبدا صداها في سلوك الاجرامى أن يقلت من المسؤولية كلية أو أن يتحمل عقوبة مخففة أو مشددة بحسب الأحوال . وذلك لأن خطورة الجريمة من الوجهة المادية مظهر لخطورة مقارنها من الوجهة الشخصية ما دام أن السلوك الاجرامى يمثل مع الجانى وحدة واحدة وإن العقوبة توقع في النهاية على المجرم لا على الجريمة ، ومن ثم فإن عوامل امتناع المسؤولية أو تخفيفها أو الاعفاء من العقاب ينبغى أن تكون - بحسب الأصل - مستمدة منه لا منها .

ولا يغنى عن ذلك شيئا القول بأن كل عقوبة انما تقرر عن جريمة معينة ، أى عن واقعة مادية لها شروط خاصة ، لأن وراء كل واقعة مادية يوجد جان مسئول عنها هو الذى يطالبه القانون - والمجتمع من ورائه - بأن يتحمل ألم العقوبة ويقاسى مرارتها ، ومن ثم كان أساس العقاب هو ما قد تكشف عنه الجريمة من مدى الاثم في نفسية هذا الجانى ، ولا محل لهذا الاثم الا اذا قيل بأن الجانى يتمتع بارادة حرة .

وذلك يقتضينا أن نتناول في الفصل الحالى موضوعات ثلاثة تبدو ذات صلة أوثق من غيرها بمفهوم هذا الاثم ، وباتصاله بمبدأ حرية الإرادة كقاعدة للمسؤولية العقابية . وهذه الموضوعات يجمل توزيعها على مباحث ثلاثة على النحو الآتى :

المبحث الأول : القصد الجنائى أو العمد بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الإرادة .

المبحث الثانى : الاهمال أو الخطأ بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الإرادة .

المبحث الثالث : تخفيف المسؤولية العقابية وتشديدها بمقدار اتصالهما بنفس المبدأ .

المبحث الأول

القصد الجنائى أو العمد

بمقدار اتصاله بحرية الإرادة

يفترض القصد الجنائى - أو العمد - توجيه الجانى حريته في الاختيار نحو ارتكاب الجريمة ، لكن ماذا يقصد بهذا التعبير على وجه التحديد ؟ توجد بالاقول نظريتان أساسيتان في هذا الشأن : أولاهما نظرية الإرادة في تحديد القصد ، ولانيتهما نظرية العلم أو التصور .

اولا - نظرية الارادة في القصد

بحسب الفقه التقليدي ، الذي لا يزال سائدا حتى الآن في بلادنا وفي الخارج ، يتطلب القصد الجنائي توجيه الجاني ارادته - التي يفترض فيها الحرية - نحو ارتكاب الفعل المعاقب عليه سواء اكان ايجابيا أم سلبيا ، وكذلك نحو تحقيق نتيجته المطلوبة ، اذا ما تطلب التشريع توافر نتيجة معينة للعقاب .

فالقصد يتطلب ابداء توافر الارادة الحرة لدى الجاني ، وهذه ينفيها كل ما ينفي ملكة التمييز لديه (كالجنون) أو حرية الاختيار (كالكراه المادي) . « ويكفي أن نلاحظ هنا من ناحية علاقة القصد الجنائي بالارادة الحرة - أن الارادة شرط أساسي للمسئولية الجنائية بوجه عام ، فاذا انتفت انتفت المسئولية في جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية . أما انتفاء القصد فينفي المسئولية في الجرائم العمدية وحدها .

لذا قيل ان الارادة هي تعمد الفعل المادي أو الترك ، أما القصد فهو تعمد النتيجة المترتبة عليه ، فهو أخص من الارادة ، فالقصد الجنائي يستلزم حتما توافر الارادة ، أما توافر الارادة فلا يستتبع توافر القصد الجنائي دائما (١) » . فالقتل العمد يتطلب مثلا توافر القصد بمعنى انصراف ارادة الجاني الى ارتكاب فعل المساس بجسم المجنى عليه ونتيجته المباشرة وهي ازهاق روحه . أما القتل الخطأ فيتطلب ارادة ارتكاب الفعل الخاطيء وحده مثل قيادة سيارة بسرعة زائدة ، ويتطلب في نفس الوقت عدم ارادة نتيجته المباشرة وهي اصطدام السيارة بالمجنى عليه ثم وفاته . ففي الحالتين ينبغى توافر الارادة الحرة ، ولكنها تنصرف في القتل العمد الى ارتكاب الفعل الآثم ونتيجته المباشرة وهي ازهاق الروح ، حين تنصرف في القتل الخطأ الى ارتكاب الفعل الخاطيء دون نتيجته المباشرة ، ومن ثم كان فيصّل التمييز بين الحالين هو في مدى الارادة المطلوبة ، لا في مبدأ لزمها (٢) .

(١) عن الدكتور السعيد المرجع السابق ص ٣٦٣ . وراجع في موضوع القصد الجنائي رسالة الدكتور عبد المهيمن بكر سالم عن « القصد الجنائي » ١٩٥٩ ، وبحسباً في القصد الجنائي للدكتور محمود نجيب حسني في عددي مارس ويونيه ١٩٥٨ من « مجلة القانون والاقتصاد » ص ١٠٥ وما بعدها ، ورسالة الدكتور عمر السعيد رمضان عن « الركن المنوي في المخالفات » (١٩٥٩) ، ومقالا له عنوانه « بين النظريتين النفسية والمخيارية للآثم » في مجلة « القانون والاقتصاد » عدد ٣ سنة ٣٤ ص ٦٠٦ - ٦٧٩ .

(٢) للزيد راجع مقالا لنا عن « استظهار القصد في القتل العمد » في المجلة الجنائية القومية عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٨ - ٣٧٣ وفي مؤلفنا « المشكلات العملية الهامة للاجراءات الجنائية » الطبعة الثالثة ج ١ ص ٧٢٥ - ٧٧٦ .

وهكذا كلما تبين ان الجاني اراد ارتكاب الفعل الاجرامى وتحقيق
نتيجته الضارة كلما كان القصد الجنائى متوافرا لديه . اما متى تبين أنه
اراد ارتكاب الفعل الخاطيء دون نتيجته الضارة ، فالارادة الحرة متوافرة
بغير القصد وعندئذ قد يتوافر الاهمال ، أى الخطأ غير العمدى ، وهو
يصلح بدوره اساسا أدبيا كافيا للمساءلة الجنائية فى الجرائم غير العمدية
كالقتل خطأ والاصابة باهمال والحريق غير العمدى .

وفى العدد الأكبر من الجرائم يتطلب الشارع توافر نتيجة - مفترضة
أو غير مفترضة - تكون مناطا للعقاب على السلوك الاجرامى ، كما هى
الحال فى القتل العمد والجرح والضرب والسرقة وخيانة الامانة وهتك
العرض والسب والقذف ... ولكن فى عدد قليل منها قد ينصب التجريم
على ذات السلوك المسند الى الجاني بغض النظر عن نتائج المباشرة ، كما
فى التشرد والاشتباه والتسول فلا يتعدى القصد الجنائى فى هذه الجرائم
الآخيرة - وهى كلها عمدية - ارادة تحقيق الوضع الاجرامى مع نتيجته
الضارة كلما تطلب النص نتيجة ما ، سواء اكان الضرر مفترضا أم ركنا
موضوعيا قائما بذاته .

فالقصد الجنائى طبقا للمدرسة التقليدية هو ارادة الفعل وآثاره ،
ويعبر عنه بالقصد النتيجة *intention - resultat* أو الارادة القصد *Volonté*
intention وهذا القصد يجب توافره كلما تطلبه الشارع صراحة ،
وأيضا كلما تطلبته طبيعة الجريمة وحكمة التجريم ، كما هى الحال فى
السرقة مثلا ، وفى أغلب جرائم المسال الأخرى التى لا يتطلب فيها النص
صراحة توافر العمد ، لكن تتطلبها طبيعة الجريمة وضرورة التمييز بينها
وبين افعال مدنية لا تخضع للعقاب الجنائى .

ونظرية الارادة هذه فى تعريف القصد لا تزال سائدة فى الفقه الفرنسى
على النحو الذى بيناه ، وفى الفقه الايطالى أيضا (١) ، اذ نص عليها صراحة
التشريع العقابى هناك فى المادة ١/٤٣ منه مقرا ، أن الجريمة تكون
عمدية حينما « يتصور الجاني النتائج الاجرامية الضارة أو الخطرة
الناجمة عن فعله أو امتناعه ويريدها » .

وجاء فى الأعمال التحضيرية لهذا القانون أنه « فيما يتعلق بالعمد قد
وازن واضع النص بين نظرية التصور ونظرية الارادة فاختر هذه الأخيرة ،

(١) فن أنصارها هناك الاساتذة دى مارسيكو *De Marsico* ، ودول جودتش
Del Giudice ، وبونان *Ponnain* ، ودى فالكو *Di Falco* ، والتابلا *Altavilla* ،
وتوستى *Tosti* .

فانه كلما يتحقق القصد ينبغي أن يتصور الشخص النتيجة ، وان يكون قد ارادها ، فالتصور وحده لا يكفي ، وانما يلزم فضلا عن ذلك أن تتجه الإرادة الى أحداث النتيجة . فالجاني اما أن يريد الحادث الضار الذي ينجم عن فعله فيتوانف لديه العمد ، واما ألا يريده فيوجد الخطأ ، أى الإهمال وعدم الاحتياط « (١) .

ثانيا - نظرية التصور أو العلم في القصد

ذهب بعض الشراح الألمان في تحديد مدلول القصد الجنائي مذهباً آخر مؤسساً على ما اعتقدوا أنه يمثل حقائق النفس البشرية ، لأن أصل التصرفات الواعية *Consciente* هو احساس بلادة تبغى النفس تحقيقها أو بالم تروم إبعاده . فاذا ما قام بالنفس هذا الاحساس أو ذلك نشط العقل الى تصور الوسيلة المؤدية الى تحقيق ما تبغيه من هدف ، بما في ذلك تصور النتيجة المترتبة على هذا التصرف ، اذا ما اتخذ صورة سلوك إجرامي معين . وبالتالي ان إرادة الإنسان تتعلق بمشاعره فتدفعه الى حركة اختيارية جسمية أو عضلية معينة ، هي وحدها التي يصح أن توصف بأنها إرادية أو غير إرادية ، ولا تتعلق بالنتيجة . ونشاط الجاني الجسماني أو العضلي هو وحده مظهر تصميمه الإرادي الحر ، لا نتيجة هذا النشاط ، وذلك على ما وضحه مثلاً الأستاذ بيكر *Bekker* أحد أنصار هذه النظرية في صورتها الحديثة (٢) .

ومن ثم سواء أكانت النتيجة المطلوبة معقولة كثيراً أم قليلاً ، وسواء أنجح الجاني أم فشل في إرضاء اختياره الحر الذي دفعه الى الجريمة ، فيكفي أن يكون قد أراد الفعل وتصور نتيجته على صورة من الصور المحتملة الوقوع حتى يمكن أن يقال بأن لديه قصداً جنائياً كافياً للمسئولية . ويستوى أيضاً أن يكون قد تصور النتيجة على سبيل الجزم ، أم على سبيل التوقع والاحتمال فحسب (٣) .

ونتيجة لهذا المذهب في القصد الجنائي الذي يوصف عادة بأنه مذهب العلم أو التصور *theorie de représentation* يمكن أن تدخل في نطاق

(١) الأعمال التحضيرية للقانون الإيطالي في تعليقها على المادة ٤٣ .

(٢) *Bekker : Theorie des Heuntigen Strafrechts 1959 P. 245.*

(٣) وللتصور صيغ كثيرة ، ويمتاز الفقيه *Almendingen* أول من قال بنظرية التصور . ثم تنوعت الصيغ في آراء الفقهاء الألمان من أمثال بيكر *Bekker* و فرانك *Frank* وفون *V. Liszt* وغيرهم (راجع في تفصيل هذا الموضوع الدكتور عبد المهيمن بكر سالم المرجع السابق ص ٧٢ - ٨٣ ومؤلفه « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » ١٩٦٦ ص ٤١ - ٤٥) .

القصد الجنائي احوال توصف عادة بأنها من احوال القصد الاحتمالي فحسب . فاذا توقع الجاني تحقق نتيجة معينة ، عندما أقدم مختارا على فعل معين ومع ذلك لم يتراجع عن الاقدام عليه ، فانه يتوافر لديه طبقا لهذا المذهب الاخير القصد الجنائي المطلوب للمسئولية في الجرائم العمدية .

ولعل هذه النتيجة الاخيرة تمثل كل الفارق بين نظرتي الارادة في تعريف القصد والعلم أو التصور ، فحيث يلزم بحسب الاولى توافر القصد المباشر دائما ، والا فلا مسئولية ما لم ينص التشريع صراحة على العقاب استثناء من هذه القاعدة ، اذ بنظرية العلم أو التصور تسوى في الآثار بين القصد الموصوف بأنه مباشر وذاك الموصوف فيه بأنه غير مباشر أو احتمالي eventuel .

وهذا النظر الجديد في تعريف القصد وان بدأ في ألمانيا الا انه انتقل الى جانب عدد غير قليل من الفقهاء الايطاليين نذكر منهم مانزيني Manzini فانه يعتبر ان احتمال وقوع الجريمة على وجه غير ضعيف يكفي لقيام العمد ، وكارنلوتى Carnelutti فهو يعرف الارادة بمعنى الرغبة ، ويرى في هذه الرغبة ، بالإضافة الى التصور ، حقيقة القصد الجنائي ، لأن الشخص يكون مريدا النتيجة التي تأتي تبعا لفعله كلما كان راغبا في احداث هذه النتيجة ، وان الرغبة هي المعيار الذي يمكن على اساسه التمييز بين العمد والاهمال .

النظرية السائدة

الا أن النظرية السائدة حتى الآن في الفقه المصري - وأبضا الفرنسي والإيطالي - هي اعتبار أن الارادة الأئمة هي أساس ببيان القصد الجنائي سواء بالنسبة الى الاثم في ذاته أم الى نتيجته المطلوبة للعقاب . أما ما لاحظته بعض الفقهاء الألمان من أن ارادة النتيجة لا تتفق مع حقائق علم النفس وأن الارادة تتعلق بمشاعر الإنسان - وحدها - فتدفعه الى حركة عضلية معينة ، دون ارادة نتيجة هذه الحركة التي تتعلق بها حرية الارادة بل تتعلق بها الرغبة أو الأمنية أو نحو ذلك .. فهو مردود عليه باعتبارات متعددة أهمها :

١ - أن انصار نظرية الارادة يستعملون تعبير ارادة الفعل المادى ونتيجته بالمعنى الدارج لا بالمعنى الفني في علم النفس . وهذا المعنى الدارج يستعمل « أراد الإنسان أمرا » بمعنى رغب فيه أو اتجه اليه اتجاها حرا أو نحو ذلك . فقولهم « ان القصد الجنائي هو توجيه ارادة الجاني الى ارتكاب الفعل المادى ونتيجته المباشرة » لا يفيد أكثر من انصراف

« رغبة » الجانى الى ارتكاب هذا الفعل وتحقيق نتيجه المباشرة (١) . وهذا المعنى الدارج هو المستعمل فى لغة القانون ، كلما احتاج الأمر فيه الى التعبير بالارادة عن الرغبة وهو بدوره لا يتعارض حتى مع المعنى الدارج فى علم النفس لاتجاه الارادة . وفى القانون المدنى يقال مثلا ان العقد وليد ارادتين متقابلتين بمعنى رغبتين متقابلتين ، ولا يقال بأنه وليد « علمين او تصورين متقابلين » . وفى القانون الدستورى يقال « ان القانون وليد ارادة الأمة ، ولا يقال انه وليد علمها او تصورها » .. وهكذا .

(ب) أنه اذا كانت ارادة الجانى هى سبب نشاطه العضلى ، الذى قد يتخذ صورة سلوك اجرامى معين ، وكان هذا السلوك هو سبب النتيجة ، فتكون ارادة الجانى هى بالتالى سبب النتيجة وتكون قد انصرفت الى تحقيقها على الوجه الذى قدرته ، فيصح اعتبارها مصدرا أصليا لها على أية حال . ثم ان القصد الجنائى مستقل عن السببية ، كما أن السببية فى القانون غيرها فى الفلسفة او علم النفس . فكلما ثبت أن الجانى أراد الفعل الاجرامى فهو - فى القانون - قد أراد مختارا - او ان شئت - رغب - فى تحقيق نتيجه المباشرة بغير شبهة ، حتى بحسب حقائق علم النفس التى يستند اليها انصار نظرية العلم والتى لا تسعفهم فى واقع الأمر بحجة تذكر .

وفى الواقع ان الفارق بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد - من زاوية الاستعانة بالتفرقة بين مدلول لفظى الارادة والتصور فى علم النفس - يبدو فارقا لفظيا أو بالأدق نظريا فلسفيا لا صلة له بأحكام قانون العقوبات ، الا من ناحية ما قال به انصار مذهب التصور من أن القصد الاحتمالى - أى غير المباشر - يصح أن يعد أصلا عاما من أصول المسؤولية الجنائية ونذا مساويا فى ماهيته وأثره للقصد الأصيل أو المباشر . بل ان الاثنين ليندمجان عند انصار مذهب العلم أو التصور - فى معنى واحد ، أو بالأدق فى ارادة حرة اجرامية من نوع واحد تنصرف - بحسب مذهبهم - نحو ارتكاب فعل معين وتصور نتيجه على وجه ما . ويستوى أن يكون هذا الوجه هو قبولها ، أو توقعها ، أو الرضاء بها ، أو احتمالها .. او نحو ذلك .

هذا هو الفارق الحقيقى بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد ولكنه فارق لا ينبئ أن يستهان به ، ومذهب نظرية التصور فيه يتعارض مع احكام تشريعنا العقابى الذى رفض المساواة فى الأثر بين العمدين المباشر

(١) راجع لوفلر : Löffler : Die schuld formen des strafrechts P.232.

مشار اليه فى رسالة جريفون Griffon عن القصد الجنائى باريس سنة ١٩١١ ص ٤٣ .

وغير المباشر كقاعدة عامة . وقبلها في أحوال استثنائية بنصوص صريحة :
منها حالة مساءلة الشريك في الجريمة عن النتيجة التي وقعت بالفعل ولو
كانت غير تلك التي تعدد الشريك ارتكابها ، متى كانت الجريمة الجديدة
نتيجة محتملة للتحرّض أو الاتفاق أو المساعدة التي حصلت (م ٤٣) .
وكما في حالة الضرب المفضى الى نتيجة أشد جساماً من تلك التي ارادها
الضارب ، كالضرب المفضى الى عاهة مستديمة . والأمر المقطوع به هو أن
القصد المباشر منتف في هذه الأحوال ، فلا يصلح أساساً فقهاً لتعليل
مساءلة الجاني عن النتيجة النهائية في أية واحدة منها وعلى أية حال .

فمذهب الإرادة في تعريف القصد الجنائي كان - وحده - مائلاً في
ذهن الشارع المصري عندما وضع التقنيات العقابية المتعاقبة متأثراً فيها
بالفقه السائد في فرنسا . فلم يقل أحد بأنه أخذ أسس المسؤولية عن بعض
الفقه الألماني سواء في جانبها المادى أم المعنوى بما يؤدى اليه هذا
الفقه - الخاص - من المساواة في المسؤولية الجنائية من ناحية مبدئها أو
مداها بين حالة توافر العمد المباشر وحالة توافر العمد غير المباشر .

لذا فلا غرابة أن نجد أن قضاءنا المصري - منذ عهد الإصلاح القضائى
حتى الآن - لم يجد نفسه بحاجة الى الاستعانة بنظرية القصد الاحتمالى
سوى مرات معدودة جداً ، فلم نعر في أحكام النقض الا على حكمين اثنين
أشارت فيهما المحكمة الى نظرية القصد الاحتمالى وحاولت أن تستعين
بها في تقرير مسؤولية الجاني أو نفيها بحسب الأحوال . وحتى في هذه
المرات المعدودة لم تكن المحكمة بحاجة الى نظرية القصد الاحتمالى ، لأن
القصد المباشر كان متوافراً في الصور التي عرضت عليها كلها بما يغنى
- بحسب اجماع الفقه - عن البحث عن أساس معنوى آخر للمسؤولية (١) .

حرية الإرادة عند الغلط والجهل

وتأسيساً على التعريف السائد للقصد الجنائي فإن هذا القصد ينتفى
بسبب الغلط في واقعة رئيسية تكون ركناً في الجريمة ، أو بسبب الجهل
بها ، كمن يقصد أن يصطاد غزالاً فيصيب انساناً ، فإنه لا محل للقول
بتوافر القصد الجنائي لأن ارادة الجاني لم تتجه الى تحقيق هذه النتيجة ،
وهو ما يكفى لأن يعفيه من المسؤولية عن اثم القتل العمد ، لكنه قد
لا يعفيه من المسؤولية عن اثم القتل الخطأ ، متى توافر ركن الخطأ غير
العمدى ، وهو يتطلب بدوره توافر الإرادة الحرة التي تعد عنصراً في العمد

(١) راجع مؤلفنا في « مبادئ القسم العام من التشريع العقابى » طبعة ٣ ص ٢٤٨

وما بعدها .

لكنها لا تمثل كل عناصر العمد (١) . وإذا انتفى بسبب هذا اللفظ أو الجهل بالواقع الإهمال أيضا - إلى جانب العمد - انتفت بالتالي المسؤولية الجنائية لانتفاء الاثم كلية ، وهذا الاثم لا يمكن أن يفترض ، بل ينبغي أن تقام الأدلة عليه من واقع ظروف الدعوى ووقائعها الثابتة ، ومن ثم فإن ثبوت الجهل أو اللفظ في واقعة رئيسية تكون ركنا مطلوبا للعقاب يكفي لانتفاء هذا الاثم كما قلنا .

ولكن هذا الاثم لا ينفيه اللفظ أو الجهل بالقانون . ذلك أن العلم بالقانون مفترض بقريئة قانونية قاطعة ، فلا يقبل الدفع بالجهل به أو باللفظ فيه كدريئة لنفي القصد الجنائي (٢) . وهذه القاعدة مقررة في جميع الشرائع أما بنصوص صريحة وأما كأصل عام من أصول التشريع لا يحتاج إلى نص خاص بقرره ، وذلك كما هي الحال مثلا في الشرائع الانجلوسكسونية والبلجيكية والأسبانية .

ولا ريب أن هذه القاعدة - مع لزومها لاستقرار أحكام التشريع العقابي - تتعارض مع مبدأ الاثم الحقيقي غير المفترض كأساس فعلى للمسؤولية العقابية وذلك بالأقل بالنسبة للجرائم التي لا تمس القيم الخلقية العامة السائدة في كل زمان ومكان ، بل تتفاوت حتما من دولة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر ، والتي تحكمها طائفة « الجرائم المصطنعة » بحسب تعبير القاضي الإيطالي جاروفالو . ولعل في هذا المقام بالدات قد تظهر القيمة العملية للتفرقة بين « الجرائم الطبيعية » و « الجرائم المصطنعة » أكثر مما تظهر في غيره .

فإذا صح - من ناحية توافر الاثم - أن نفترض أن الإنسان المدرك العادي بمقدوره أن يعلم وأن يقلل مقدما أن التشريع العقابي يعاقب على القتل ، أو الضرب ، أو هتك العرض ، أو السب ، أو السرقة ، أو النصب ، أو الحريق العمد ، أو الاتلاف ، أو التعامل في المخدرات ، أو الأسلحة ...

(١) راجع في هذا الموضوع رسالة الدكتور محمد زكي محمود عن « أثر الجهل واللفظ في المسؤولية الجنائية » (١٩٦٧) .

(٢) وفي هذا المعنى تقرر محكمتنا العليا « أن العلم بالقوانين وبكل ما يدخل عليها من تعديل مفروض على كل لسان ، وليس على النيابة إذا أرادت رفع الدعوى العمومية على شخص إلا أن تملته برقم الميادة التي تريد أن تطلب محاكمته بمقتضاها . وليس عليها فوق هذا أن تملته لا بنص تلك المادة ولا بما أدخل عليها من تعديل ، لذا أن ذلك مما يعده القانون داخلا في علم كاتبة الناس (راجع نقض ١٩٣٣/٥/٢٢ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٢٩ ص ١٨٥ و ١٩٥٩/٣/٢٣ أحكام النقض س ١٠ رقم ٧٦ ص ٣٤٠ و ١٩٦٨/٢/١٣ س ١٩ رقم ٣٩ ص ٢٢٠) .

فان من المتعذر أن نفترض أنه يعلم ويقدر مقدما أن نفس هذا التشريع يعاقب على أوضاع معينة خاصة بالتعامل بالنقد الأجنبي ، أو بحيازة سلعة معينة ، أو بممارسة نشاط معين ، خصوصا بالنسبة للتشريع الذي صدر حديثا ، أو بالنسبة للفريق عن البلاد الذي لم يسبق له من قبل الوفود اليها . أو أن نفترض أن الإنسان الامي المتهم في دعوى جنائية يعلم بتعديل جزئية صغيرة من جزئيات أى تشريع عقابى تعديلا قد يغيب أحيانا عن فطنة قاضيه ومحاميها معا ، وهما من رجال القانون .

ولذا فان قاعدة عدم قبول الدفع بالجهل بالقانون على وجه مطلق تلاقى اعتراضا متزايدا من الفقه الجنائى لأنها تكلف الناس في بعض الاحايين ما هو فوق طاقتهم ، فهي تمس العدالة مساسا مباشرا ، ما دامت العدالة الحققة لا تقوم الا على الأمر المستطاع وحده ، خصوصا وقد تزايدت التشريعات وتعقدت ، وبعدت الشقة بها عن القانون الخلقى أو الطبيعى الذى قد تهدى اليه الفطرة السليمة وحدها .

وقد كان القانون الرومانى مستقرا - من باب تحقيق العدالة - على أنه اذا وجد المتهم في ظروف قهرية يستحيل معها استحالة تامة العلم بصدور تشريع عقابى معين فان له أن يعتذر بالجهل به . ويتحقق ذلك اذا كان المتهم وقت صدوره موجودا في مكان محاصر من الوطن معزول عن باقيه لمثل حرب أو اضطراب أو وباء ، بحيث لم يصل نبأ التشريع الجديد الى علمه . وهذه القاعدة الرومانية القديمة التى تستهدف تحقيق العدالة يمكن أن ترضى احتياجات الواقع العملى في العصر الحاضر بشرط تميمها على الحالات التى يثبت فيها بشكل قاطع الجهل التام بأحكام القانون العقابى في شأن « الجريمة المصطنعة » وبالتالي انتفاء الاثم المطلوب كأساس لامكان المساءلة الجنائية .

وقد ناقش هذه القاعدة المؤتمر الدولى للقانون الجنائى المقارن في عام ١٩٥٤ ، ولم ينته الى قرار محدد بشأنها . وكان بعض الأعضاء يرى ضرورة الحفاظ عليها لأنها لازمة للحفاظ على كيان التشريع ، حين رأى البعض الآخر وجوب اعتبار الجهل بالقانون من الظروف المخففة للعقاب ، أو من موانع العقاب مع استبعادها من نطاق البحث في العمد أصلا .

ورعاية لهذه الاعتبارات نص مشروع قانون العقوبات الموحد للجمهورية العربية المتحدة في المادة ٥٣ على أنه « ليس لأحد أن يحتج بجهله القانون الجزائى أو تأويله إياه تأويلا خاطئا . غير أنه يعد مانعا من العقاب :»

(١) الجهل بقاعدة مقررة في قانون آخر غير القانون الجزائي متى كانت منصبة على أمر يعد ركنا من الأركان المكونة للجريمة .

(ب) امتناع علم المجرم بالقانون الذى يعاقب على جريمة لقوة قاهرة .

(ج) جهل الأجنبى الذى قدم الجمهورية منذ ثلاثة أيام على الأكثر بوجود جريمة مخالفة للقوانين الوضعية لا تعاقب عليها قوانين بلده أو قوانين البلد الذى استقرت اقامته فيه » .

ورعاية لنفس هذه الاعتبارات نص قانون العقوبات اليوغوسلافى فى مادته العاشرة على أن للمحكمة أن تخفف العقوبة على مرتكب الجريمة اذا كان يجهل بناء على أسباب مبررة أن القانون يعاقب على فعله ، بل وللمحكمة أن تعفيه من اية عقوبة . وأجاز قانون العقوبات السويسرى فى المادة ٢٠ للمحكمة أن تحكم بالبراءة اذا رأت أن المتهم كان معدورا فى جهلة أو غلطة فى القانون .

* * *

ولتخفيف آثار هذه القرينة القانونية عندما تكون ظالمة يميل الفقه السائد الى جواز الاعتذار بجهل قاعدة أى تشريع آخر غير التشريع العقابى، مثل التشريع المدنى ، وتشريع المرافعات ، والأحوال الشخصية ، والتشريع التجارى والإدارى . واذا كانت هذه القواعد الأخيرة متعلقة بتوافر أركان الجريمة باعتبارها شروطا فيها ، فهى تصبح بمثابة أوصاف موضوعية تعامل كغيرها اذا توقف العقاب على توافرها من ناحية جواز الاعتذار بالجهل بتوافرها (١) .

وهذه التفرقة بين الجهل بالقانون الجنائى أو الغلط فيه من جانب ، وبين الجهل بالقوانين غير الجنائية أو الغلط فيها من جانب آخر ، معروفة فى بعض الشرائع الأجنبية مثل التشريع الألمانى ، كما نصت عليها المادة ٤٧ من قانون العقوبات الإيطالى عندما قررت صراحة « أن الغلط فى قانون غير قانون العقوبات يستبعد العقوبة اذا أحدث غلطا منصبا على الواقعة التى تكون الجريمة » . وقد أقرت محكمة النقض المصرية نفس هذه القاعدة صراحة فى أكثر من حكم لها (٢) .

(١) راجع مثلاً جارسون م ١٠٤٤ و دونديه دى فابر فقرة ١٣٩ وستيفانى وليفسير فقرة ٣٢٣ وجاروج ١٠٤٣ فقرة ٣٠٧ وروس ١٨١ وبوزا فقرة ١٦٧ .
(٢) نقض ١٠/٥/١٩٤٣ القواعد القانونية جزء ٦ رقم ١٨١ ص ٢٤٧ و ١٢/٢٥/١٩٥٦ أحكام النقض ص ٧ رقم ٣٦٥ ص ١٣٣١ و ١١/٢/١٩٥٩ أحكام النقض ص ١٠ رقم ١٨٠ ص ٨٤٤ و ١٥/٣/١٩٦٠ ص ١١ رقم ٥٣ ص ٢٧ .

ومع التسليم بأن الدفع بالغلط في قاعدة من قواعد القوانين الأخرى غير العقابية قد أصبح الآن دفعا مقبولا من الناحيتين القضائية والفقهية ، فإنه يتعين البحث عن سبب عدم استحقاق العقاب في هذه الحالة . وقد قيل في تبريره أنه هو الإباحة الظنية القائمة على اعتقاد المتهم أنه كان يراول نشاطا مشروعا لا غبار عليه ، ومن ثم فإن هذا الغلط يكون من صور الإباحة التي تزيل عن هذا الفعل صفة السلوك الآثم أى الجريمة . وقد تودى الى هذا المعنى عبارة بعض الأحكام المصرية عندما قال عن هذا الغلط أنه « يجعل الفعل المرتكب غير مؤثم » .

ولكننا نفضل القول مع ذلك بأن الغلط في القوانين الأخرى - غير العقابية - ينفي القصد الجنائي وحده ويعد - حكما - من صور الغلط في الواقع التي تنفي القصد الجنائي عند الجاني دون أن تزيل عن الواقعة صفتها الجنائية ، فهو سبب مانع من المسؤولية فحسب كما هي القاعدة عند انتفاء القصد الجنائي للجهل بالوقائع أو للغلط فيها . وبالتالي يسرى هذا السبب على من يتصف به دون غيره ، وهو ما أوجبه القانون ما دامت الظروف المتصلة بالقصد الجنائي ، أو بكيفية العلم بالجريمة تسرى على صاحبها فقط ولا تتمدها الى غيره سواء أكان فاعلا أصليا مع غيره أم شريكا له ، ولا يحول دون امكان المساءلة المدنية متى توافرت شروطها .

وعلى أية حال فقاعدة عدم جواز التدرع بجهل أحكام التشريع العقابي قاعدة قائمة كأصل عام من أصول التشريع الوضعي ويتمسك بتبريرها الا برغبة تحقيق استقرار أحكام التشريع بقرينة قانونية ولو كانت ظالمة في بعض الأحيان . ولكن قد يقال ان فكرة تحقيق الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة بعيدا عن فكرة الآثم قد يصح ان يكون لها دورها في تبرير القاعدة ما دام من الجائز أن نسلخ مبدأ العدالة تماما من وظيفة العقوبة : وهنا تظهر صورة واحدة من الأضرار المحتومة لمحاولة سلخ مبدأ العدالة عن وظيفة العقوبة كقاعدة مضطردة ، وذلك اذا تصورنا أن هنالك أية مصلحة للمجتمع في تخطي مبادئ العدالة الطبيعية لسبب أو لآخر ، وهذا ما لا يمكن التسليم به كقاعدة صحيحة فلسفيا .

حرية الإرادة كعنصر في العمد

وغنى عن البيان أن نظريات القصد الجنائي تتطلب كلها توافر قدر كاف من حرية الإرادة لدى الجاني سواء أكان هذا القدر كبيرا أم يسيرا . وبدون هذا القدر يتعذر وضع تعريف مناسب للقصد سواء بمدلول انصراف ارادة الجاني الى ارتكاب السلوك الاجرامى وتحقيق نتيجته أو نتائجه المباشرة ، أم بمدلول انصراف ارادته الى ارتكاب هذا السلوك

مع تصور امكان حدوث نتيجته أو نتائجه على وجه من الوجوه . ففي
الحالين الارادة مطلوبة ، وحرية الاختيار شرط أساسى لهذه الارادة (١)
كما انها شرط أساسى للجرائم المتعدية قصد الجانى Preter - Inten-
tionnels وكل صور المسؤولية التى تتوسط بين العمد والاهمال
أو تجمع بينهما فى تركيب واحد .

ومن ثم فانه اذا صح وضع تعريف أو آخر للقصد الجنائى على
قاعدة من المدرسة التقليدية أو التقليدية الجديدة ، فان هذا التعريف
أو ذاك لا يمكن أن يوضع على قاعدة من المدرسة الوضعية الإيطالية ، بالأقل
فى جناحها المتطرف الذى ينكر كل حرية لهذه الارادة . وهذا الاعتبار يبين
الى أى مدى يمكن أن تتعارض نظرية هذه المدرسة فى نفي حرية الاختيار
من أساسها لا مع فكرة المسؤولية الخلقية فحسب ، بل أيضا مع الكثير
من جوانب « القانونية الجنائية » .

وإذا كانت هذه القانونية يمكن أن تلتئم - كما سبق أن بينت - مع
قبول تصنيف الجناة الى عدة فئات ، ومع بعض تدابير الوقاية ، فانه من
المتعذر تماما امكان التوفيق بين انكار حرية الاختيار ووضع تعريف فقهي
مقبول للقصد الجنائى . وإذا سلمنا بصحة فلسفة التسيير المطلق فانه
يتعذر العثور على أساس للمسؤولية الجنائية فى الجرائم العمدية فى توافر
القصد بما يقتضيه من ارادة حرة ، بل سيكون هذا الأساس هو فى توافر
وضع اجتماعى أو طبيعى معين لا يتطلب أى قصد جنائى ، بل يتطلب
ظروفا قائمة بذاتها لا يصح أن يسأل عنها الجانى لأنه لم يعتمد تحقيقها .

وذلك مع أن نفس الأوضاع الاجتماعية والشخصية التى تعنى بها
هذه المدرسة تحتاج فى اقرارها وفى الكشف عنها الى درجة متقدمة من
« القانونية » . ومن ذلك مثلا الحالة الخطرة فان أول ما يكشف عن هذه
الحالة هو الجريمة نفسها ... فإذا أبعدنا هذه « القانونية الجنائية » كلية
فكيف يمكن تحديد عناصر هذه الحالة الخطرة ؟ . وحتى اذا قيل ان
الحالة الخطرة لا تكشف عنها بالضرورة جريمة قد وقعت بالفعل بل يمكن

(١) ويحاول البعض أن يقيم تفرقة بين الارادة وبين حرية الاختيار قائلاً أن الأول
واقعة *fait* تفترض استخدام الارادة بالفعل فى تحقيقها ، أما الثانية فهى مجرد ملكة أو
ممكنة *faculté* تمكن الانسان من توجيه أفعاله الى هذه الوجهة أو تلك . على أن
هذا التمييز اصطلاحى محض وجرى العمل على امكان استخدام أى من التبيين محل
الآخر . راجع :

Chazal. Essai str la notion de mobile et de but en droit pénal,
thèse Lyon 1929 P. P. 9 et 10.

أن يكشف عنها أيضا أى سلوك ضار يحتمل أن يصدر عن الجانى فان « القانونية الجنائية » تبدو لازمة على كل حال لتحديد عناصر هذا السلوك المحقق أو المحتمل ، هذه العناصر التى لا يتأتى الوصول إليها الا من زاوية القصد الجنائى ابتداء والاهمال بعد ذلك .

فمن العبث أن نلجأ فى هذا الصدد الى الركن المادى أو الموضوعى للجريمة ، لأن هذا الركن لا يكشف بذاته عن أية حالة خطيرة ولا يبرز خصائصها المطلوبة . وبدون الاستعانة بقصد الجانى المباشر أو غير المباشر - وما يتصل بهذا القصد من مباحث شتى - يتعذر تماما تحديد مدى خطورة الجانى ، وذلك عندما يختلط الأمر بين القاتل المتعمد والقاتل غير المتعمد ، أو القاتل مع سبق الإصرار - وهو أعمق درجات القصد الجنائى واقواها - مع القاتل فى حالة الغضب والانفعال ، وذلك رغم التفاوت الضخم بين خطورة هذا وذاك وبين نفسيتهما ، هذه النفسية التى تعنى بها كل العناية المدرسة الوضعية .

وهكذا نجد أن اضعاف « القانونية الجنائية » ليس مطلقا من مصلحة بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة الوضعية ، وأنه لو قدر لاي تشريع وضعى أن يقيم عمد المسؤولية على أساس من التسليم بصحة القضاء والقدر وانتفاء الاختيار على وجه مطلق لما كان فى ذلك أية خطوة للامام بل خطوات عديدة الى الوراء ، والى أنظمة غامضة بعيدة عن أن ترضى احتياجات الجماعات المتحضرة ، بقدر بعدها عن النجاح فى مكافحة الاجرام عن طريق مواجهة الأوضاع الشخصية والاجتماعية التى تريد هذه المدرسة التصدى لمواجهتها عن طريق الاعتقاد الخاطى بأن هذه الأوضاع من شأنها أن تطفى تماما دور الارادة الانسانية ، وذلك مع انها فى واقع الأمر تحركها وتحفزها فحسب الى العمل فى اتجاه أو فى آخر بغير أن تطفىها .

وهكذا يتضح تماما كيف أنه حتى من الناحية الوضعية يلزم أن تقع حرية الاختيار فى الأساس الأول من المسؤولية الجنائية ، وكيف أن وصف هذه المدرسة بالوضعية قد لا يكون صحيحا الا من زاوية أن مؤسسيها كانوا من بحاث الجريمة فى أرض الواقع العلى ، أى فى أقسام الشرطة ، وفى قاعات المحاكم والسجون ، ومصحات الأمراض العقلية ، وما تخفيه جثث القتلة والسفاحين من ملامح ومن علامات تشريحية معينة . ودون أن يعنى ذلك بالضرورة صحة جميع النتائج التى انتهوا إليها ، أو صحة ارتباطها بالواقع العلى فى تفهم نوازع النفس الانسانية على حقيقتها ، هذا الفهم الذى اقترب منه دعاة الحرية الانسانية من أمثال ديكرات ، وكنت ،

وفشته ، وهيكل ، ورينوفيه ، ووليام جمس ، وهنرى برجسون ...
وغيرهم أكثر بكثير مما اقترب هؤلاء العلماء من الوضعيين الإيطاليين .

وهذا كله لا ينفي الخدمات التى أدتها هذه المدرسة الى مكافحة
الجريمة ولا الكثير من جوانب الصديق التى وصلت اليها ، لكنه ينفي
صلاحيتها لأن تكون أساسا عاما لآى تشريع وضعى . أو بعبارة أخرى ان
مدرسة « أركان الجريمة » التى لا تزال تسود الشرائع الوضعية بوجه
عام لا يمكن عملا التخلّى عنها لحساب غيرها من المدارس . ولا ينبغى أبدا
تضحية المفهوم القانونى للقصد الجنائى أو لغيره من الأركان بحجة الوصول
الى مفهوم اجتماعى أكثر واقعية لسبل مواجهة السلوك الاجرامى الذى
هو فى نهاية المطاف نوع من أنواع السلوك الاجتماعى .

ومهما كانت قيمة تقدير شخصية الجانى قبل تقدير جسامته الجريمة
موضوعيا فانه يلزم أيضا النظر الى الجريمة من زوايا متعددة . وفى ظل
مدرسة « أركان الجريمة » كان علم الجريمة يبحث عن مكافحتها من زاوية
الأركان بصفة أساسية وأولها ركنها الشرعى ، أما الآن فقد اتسعت رقعة
البحث بفضل المدرسة الوضعية - والمذاهب التى انبثقت عنها - فشملت
أيضا زاوية العوامل الشخصية والاجتماعية التى تسببها . وكان من اثر
ذلك أنها لفتت أنظار الشارعين الى أهمية بعض تدابير الأمن والوقاية التى
لا تتعارض مع مبدأ المسؤولية الخلقية فدخلت الشرائع المختلفة الواحدة بعد
الأخرى فى صور شتى ، فضلا عن تدابير مفيدة أخرى : مثل العقوبات غير
المحددة ، والعناية بتنوع المسجونين بحسب فئاتهم ، مع العناية بمعاملتهم
فى سجونهم على نحو أجدى بكثير من غيره وأفضل فى تقويم أخلاقهم .

وكل ذلك بدون أن تنجح هذه المدرسة فى تقويض دعائم البنيان
التشريعى القائم فى كافة الدول على أساس من ضرورة تحديد أركان
الجريمة تحديدا واضحا أولا دفعا لكل لبس أو افتئات على حريات الأفراد
واطمئنان نفوسهم . وهكذا نشأ نوع من التعايش السلمى بين هذه المدرسة
وبين المدرسة النيوكلاسية ، بل نوع من الاندماج والتداخل هو الذى
تمخض عن الأوضاع القائمة فى أغلب الشرائع المعاصرة .

وما يصدق على فكرة الخطأ العمدى - وهو يقوم على أساس من
حرية الاختيار كما قدمت - يصدق أيضا على فكرة الخطأ غير العمدى .
فبدون هذه الفكرة الأخيرة يتعذر أيضا التمييز بين حوادث القتل باهمال ،
وحوادث القتل التى تجيء بدون عمد ولا اهمال فننسبها الى « القضاء
والقدر » ، أو الى الصدق السيئة ، وتقصد بذلك أن ننفي عنها توافر
الائم الجنائى فى صورة العمد أو الإهمال .

وفي الجملة فان كل ما يصدق - من زاوية حرية الاختيار - على القصد الجنائي وهو الذي يعتبر الأساس القانوني الأول لفكرة الائم ، وبالتالي للمسئولية الجنائية ، يمكن أن يصدق أيضا على الاهمال او الخطأ غير العمدى وهو الذي يعتبر الأساس القانوني الثانى لفكرة الائم التى تبنى عليها نفس المسئولية فى جميع الشرائع . وهذا يقتضينا ان نقف برهة عند الخطأ غير العمدى او الاهمال بمقدار اتصاله بحرية الارادة وذلك فى مبحث على حدة .

المبحث الثانى

الخطأ غير العمدى

بمقدار اتصاله بحرية الارادة

لم يعرف قانون العقوبات المصرى ماهية الخطأ غير العمدى وان كان قد اعطى بعض صور له مثل الاهمال أو الرعونة أو عدم الاحتراز . . . ولكن يمكن تعريفه بوجه عام بأنه هو « التصرف الذى لا يتفق مع الحيلة التى تتطلبها الحياة الاجتماعية » (١) . كما قيل فى تعريف آخر ان الخطأ « هو كل فعل أو ترك ارادى تترتب عليه نتائج لم يردّها الفاعل مباشرة ولا بطريق غير مباشر ولكنه كان فى وسعه تجنبها » (٢) . هذا وقد اعطى المشرع المصرى فى المادتين ٢٣٨ ، ٢٤٤ تعريفين متماثلين لكل من القتل والابداء خطأ ، وذلك لانه لا فارق بينهما فى الواقع من ناحية الأفعال السادية ولا الركن المعنوى وهو فى الحالين الاهمال أو الخطأ ، وكل الفارق بينهما هو أن النتيجة النهائية فى الحالة الاولى هى وفاة المجنى عليه متأثرا باصابته بينما هى فى الحالة الثانية شفاؤه منها .

ولا شبهة فى أن الخطأ قد يكون بفعل ايجابى ، أو سلبى متى كان على الممتنع التزام قانونى أو تعاقدى بالتدخل فامتنع عنه عن اهمال أو تفريط . ومن الجرائم غير العمدية فى القانون المصرى القتل الخطأ (م ٢٣٨) ، والاصابة الخطأ (م ٢٤٤) ، والحريق باهمال (م ٣٦٠) ، وموت أو جرح البهائم خطأ (م ٣٨٩) ، وهرب المقبوض عليهم باهمال الحراس (م ١٣٩) ، وفك الاختام بمعرفة الحراس أو باهمالهم (م ١٤٧) . ويجمع بينها كلها انتفاء العمد كما يحل محله كأساس أدبى للمسئولية ركن الخطأ غير العمدى وهو مشترك فى خصائصه . فالقتل أو الاصابة

(١) جارو ج ٥قرة ٢٠٥٥ .

(٢) « الموسوعة الجنائية » ج ٥قرة ٣٦٨ ص ٨٤٣ .

خطأ جريمة غير عمدية ، بمعنى انه ينتفى فيها القصد الجنائي العام المطلوب في الجرائم العمدية ، وهو ارادة ارتكاب الجريمة مع العلم بأركانها المطلوبة قانونا . ففيها تنصرف ارادة الجاني الى ارتكاب الفعل المادى دون نية تحقيق أى وضع اجرامى معين أو ترتيب أى ضرر مما يحظره القانون ويعاقب عليه . فالجاني يريد هنا ارتكاب الفعل دون تحقيق نتيجته المحظورة ، حين انه في الجرائم العمدية يريد ارتكاب الفعل وتحقيق نتيجته المحظورة أيضا .

وبعبارة أخرى أن الركن المعنوى في هذا النوع من الجرائم هو ارادة ارتكاب الفعل أو الترك الخاطيء ارادة حرة مجردة عن أى قصد جنائى عام أو خاص . وبالتالي اذا انعدم قصد القتل أو الاصابة كانت الواقعة قتلًا أو اصابة خطأ بشرط توافر الخطأ ، واذا انعدم الخطأ كانت الواقعة قضاء وقدرًا ، لا تبعة فيها على أحد . ومن ذلك أن ينهار منزل على ساكنيه بفعل زلزال أو فيضان فيقتلهم أو يصيبهم ، أو أن يموت مريض أثناء اجراء جراحة له دون خطأ من الجراح .

وينبنى عدم الخلط بين انعدام القصد وانعدام الارادة ، فالارادة الحرة الأئمة شرط للمسئولية الجنائية في جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية ، ويترتب على انعدامها امتناع المسؤولية في النوعين معا ، كما في امتناع الاختيار الناجم عن حالة الضرورة (م ٦١) ، وكما في امتناع الادراك للجنون أو للعاهة العقلية ، وللسكر أو للغيوبة القهرية (م ٦٢) ، وبالنسبة للصغير الغير المميز (م ٦٤) (١) . فاذا انعدمت الارادة ما صح بعدئذ امكان البحث في توافر العمد أو الخطأ بحسب الأحوال . أما القصد الجنائي فقد مر بنا تعريفه ، وعرفنا انه شرط للمسئولية في الجرائم العمدية وحدها .

الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم

هذا وقد كان القانون الرومانى يفرق بين درجات ثلاث من الخطأ ، فاحش ، ومتوسط ، ويسير Culpa lata, levis, levisissima وكانت اية درجة منها تكفى للمسئولية المدنية بالتعويض . أما المسؤولية العقابية فكان يلزم لها توافر الخطأ الفاحش أو بالاقل المتوسط . وهناك فريق كبير من شراح القانون ، خصوصا في فرنسا ، يقيم حتى

(١) لذلك لا يعد دقيقا ما اصطلح عليه التعبير الفرنسى من وصف الجرائم غير العمدية بأنها غير ارادية ، على نحو ما فعل قانون العقوبات الفرنسى عندما قال في المادة ٣١٩ :
Quiconque aara commis involontairement.

الآن تفرقة ثنائية - بدلا من هذه التفرقة الثلاثية - فيجعل الخطأ نوعين :
فنوع منهما جسيم يستتبع المسئوليتين المدنية والجنائية معا ، وآخر
يسير يستتبع المسئولية المدنية وحدها . وهم يؤسسونها على القول
بأن التعويض المدني مقصود به اصلاح ضرر لحق انسانا لم يخطيء مطلقا .
والموازنة بين عدم خطأ المضرور وخطأ الفاعل مهما كان يسيرا تقتضى
وجوب التعويض .

كما يرون أن الخطأ المدني المستوجب التعويض مستقل في كيانه
ووجوده عن الخطأ الجنائي المستوجب العقوبة في الجرائم غير العمدية
دون تلازم بينهما ، فقد يسأل المضطر مدنيا (م ١٦٨ مدنى) ومثله
الصغير والمجنون (م ٢/١٦٤ مدنى) ، ولا يسألون جنائيا . وقد يسأل
السيد عن أعمال تابعه (م ١/١٧٤ مدنى) ، والوالد عن أفعال من هم تحت
رعايته مدنيا (م ١٧٣ مدنى) ، ولا يسألان جنائيا .

وقد وجد القول بازدواج الخطأ صدى له في بعض احكام المحاكم
المصرية . ومن ذلك أن سيدة أهملت في صيانة منزلها فسقط على شخص
قتله ، وحكم ببراءتها لانعدام الخطأ المستوجب المسئولية الجنائية ، ولكن
المحكمة المدنية رأت الزامها بتعويض ورثة القاتل (١) . كما رددت محكمة
النقض في بعض قضائها القول بأنه « لأجل وجود الجنحة يجب أن يكون
الفعل أو الخطأ أشد خطورة من الفعل الذى تترتب عليه المسئولية
المدنية » (٢) .

وهذه التفرقة بين الخطأين الجنائي والمدنى محل لاعتراضات
جديدة من كثيرين . فيعاب عليها ابتداء أنها تحكمية لا ضابط لها ، اذ متى
يكون الخطأ يسيرا يقلت فيه الجاني من المسئولية الجنائية ، ومتى
لا يكون ؟ . أن المعيار موضوعى بحث ، وجلى أن مدى الخطأ يمكن أن
يتفاوت من ناحية تقدير الناس له تفاوتا كبيرا . ويعاب عليها أيضا أنها
قد تؤدي الى افلات البعض من عواقب خطئهم أو اهمالهم ، غير متحملين
سوى المسئولية المدنية وحدها ، والتي لا تثقل عادة كاهل الاغنياء ،
خصوصا مع انتشار نظم التأمين المختلفة . حين أن القول بوحدة
الخطأ امر يزيد الترابط فيما بين القانونين الجنائي والمدنى في مكافحة
صور الاهمال المختلفة بطريقة فعالة .

كما اخذ على القول بازدواج الخطأ أن النصوص القانونية في الميدانين
الجنائي والمدنى معا واسعة تشمل كل صوره ، وقد لا تسمح بعمل تفرقة

(١) استئناف مصر في ١٩٢٨/١/٢٨ المحاماة س ٩ رقم ١١٢ ص ٣٨٠ .

(٢) نقض ١٩١٦/٩/٢٣ مج س ١٨ عدد ٢٧ ، ومحكمة الاسكندرية في ١٢/١٤

سنة ١٩٢٩ المحاماة س ١٠ رقم ٢٩٨ ص ٥٩٨ .

يكون من جرائها حدوث تناقض بين الحكم الجنائي عندما يقضى بالبراءة،
والحكم المدني عندما يقضى بالتعويض عن نفس الخطأ الواقع من نفس
الشخص .

أما عن القول بأن المسؤولية المدنية يمكن أن توجد مستقلة عن
الجنائية كما هي الحال في مسؤولية السيد - مدنيا لا جنائيا - عن أعمال
تابعه ، والوالد عن أعمال ولده ، فهو أمر لا يرجع الى تفاوت في درجة
الخطأ بين المسئوليتين المدنية والجنائية ، وانما الى أن القانون المدني يقيم
في مثل هذه الأحوال قرائن قانونية معينة عن اهمال المسئول في مراقبة من
هم تحت رعايته كما مر بنا القول ، حين يجهل القانون الجنائي الخطأ
المفترض بقرائن . فكأن كل الفارق بين القانونين هو في عبء اثبات الخطأ
وطريقته لا في درجته أو نوعه .

ويميل الرأي الشائع في فقهاء المصرى الى تفضيل القول بوحدة الخطأ
وبالتالى أن أى قدر منه يكفى للمسؤولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا (١) ،
على أن ثمة جانبا ملحوظا منه يأخذ بنظرية ازدواج الخطأ ويدافع
عنها (٢) .

أما محكمتنا العليا فبعد القول بازدواج الخطأ في بعض أحكامها
القديمة مالت منذ سنة ١٩٣٩ حتى الآن الى الأخذ بنظرية وحدة الخطأ
في نطاق المسئوليتين الجنائية والمدنية في أكثر من حكم (٣) ، بما يترتب على
ذلك من « أن الحكم الجنائي متى نفى الخطأ عن المتهم وقضى له بالبراءة
يكون في ذات الوقت قد نفى الأساس المقامة عليه الدعوى المدنية ،
ولا تكون المحكمة في حاجة لأن تتحدث في حكمها عن هذه الدعوى وتورد
فيه أسبابا خاصة بها (٤) » .

وفي فرنسا أيضا ذهبت محكمة النقض في حكم مبدأ منذ ١٨ ديسمبر

(١) راجع الأستاذ على بدوى ص ٣٨٠ والدكتور القلالي « المسؤولية » ص ٢١٩
والاستاذ مصطفى مرعى « المسؤولية المدنية » فقرة ٥٥ والدكتور السعيد « الأحكام العامة »
ص ٤٢٧ والأستاذ محمود ابراهيم « الخاس » ص ١٤٠ والدكتور أبو السعود فقرة ٢٣٢
ص ٢٧٣ .

(٢) راجع الأستاذ أحمد نشأت في الاثبات فقرة ٩٥٤ وجرائعولان ج ٢
فقرة ١٥٠٣ .

(٣) نقض ١٩٣٩/١٢/١٤ الحاماة س ٢٠ رقم ٢٩٤ ص ٢٦١ وحكم من الدائرة
المدنية في ١٩٣٩/١/١٢ الحاماة س ١٩ رقم ٤٤٣ ص ١١١٦ .

(٤) نقض ١٩٤٣/٣/٨ رقم ٦٨٧ س ١٣ ق وراجع نقض ١٩٤٦/٤/٢٩ الحاماة
ص ٢٧ ملحق جنائي رقم ٩٩ .

سنة ١٩١٢ - أى قبل أن تعتنق ذلك محكمتنا العليا - الى القول بوحدة الخطأ الجنائي والمدنى ، وبأن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيراً (١) ، واستقر على ذلك القضاء الغالب منذ ذلك الحين حتى الآن . كما استقر عليه قبل مصر وفرنسا القضاء البلجيكي ، وأقره الشارع هناك بنص صريح (٢) .

أما الفقه الفرنسى فله شأن آخر ، ويبدو أن الغالب منه لا يزال عند رأيه القديم لا يحيد عنه ، من ناحية القول بازدواج الخطأ الى جنائي ومدنى ، وأن الخطأ اذا كان تافهاً يسيراً يصح ألا يستتبع العقوبة الجنائية ، ومع ذلك يستوجب مسئولية فاعله بتمويض الضرر المترتب عليه ، وذلك استناداً الى الاعتبارات القوية الى أشرت اليها فيما سلف (٣) . وأن كان النادر منه يميل عن القول بازدواج الخطأ الى القول بوحدة (٤) ، كما أن منه من يأخذ بنظرية وحدة الخطأ من مبدأ الأمر تمشياً مع قضاء النقض هناك (٥) .

ومع التسليم بوجاهة جانب من الاعتراضات النظرية التى وجهت الى نظرية ازدواج الخطأ نرى من جانبنا أنها أحياناً قد تكون أقدر على مواجهة واقع الحياة العملية ، بما يتوافر فيها من مرونة من شأنها أن تترك للقاضى فسحة كافية من الحرية فى تقدير المسئوليتين الجنائية والمدنية بما يتلاءم مع وقائع كل حالة على حدة ، دون ضرورة من الربط بينهما ربطاً قد لا يحقق معنى العدالة على الوجه المطلوب فى جميع الأحيان . هذا بالإضافة الى أن العقوبة الجنائية أمر خطير مقصود به معاقبة الجانى لا اصلاح الضرر الناجم عن فعله ، والعصمة على أية حال

(١) قضا فرنسى مدنى فى ١٨/١٢/١٩١٢ سىرى ١٩١٤ - ١ - ٥٢٤٠ .

(٢) قضا جنائى بلجيكي فى ١/٣/١٨٩٤ سىرى ١٨٩٥ - ٤ - ٣٠ .

(٣) راجع جاروج ٥ فقرة ١٧٧٦ وجارسون م ٣١٩ ، ٣٢٠ فقرة ١٦ وفيبال ومايول فقرة ١٣٦ وهامش ٣ ودونديه دى فابر فقرة ١٢٦ . ومن شراح القانون المدنى أبرى ورو Cours de Droit Civil Francais ج ٨ فقرة ٧٦٩ مكرر وهامش ١٨ تعليق لسان على حكم قضا فى ٢٩/٧/١٩٢٤ سىرى ١٩٢٤ - ١ - ٣٢١ وريبير فى تعليقه على نفس الحكم فى دالوز ١٩٢٥ - ١ - ٥ .

(٤) جاروج ٥ فقرة ٢٠٥٥ ، ٢٠٥٦ .

(٥) راجع مورل Morel فى تعليقه على حكم قضا فى سىرى ١٩١٤ - ١ - ٢٩٤ . وللمزيد فى هذا الموضوع راجع جرائم الإهمال فى القانون المصرى ، للدكتور أبو اليزيد على التيت ص ٢٤ ، ٥٤ - ٦٦ .

ليست في مقدور أى انسان ، فلا محل للعقوبة الجنائية الا عندما يكون الخطأ على جانب ملحوظ من الخطورة بحيث تصح فيه غاية الردع والتأديب ... وابن ذلك من خطأ مسلّم مقدما بأنه عادى تافه قد يصدر من أى انسان ، ولو كان يجمع الى الحرص في تصرفاته استقامة الخلق وسلامة التفكير ؟ .

ثم ان المسؤولية الجنائية وثيقة صلة بفكرة الاثم كما قلت في مناسبة سابقة حين ان المسؤولية المدنية تكاد أن تكون في صور كثيرة مستقلة تماما عن هذه الفكرة . ومن المتصور أن يكون الخطأ الجسيم كاشفا عن معنى الاثم أكثر بكثير مما قد يكشف عنه الخطأ اليسير الذى قد لا تربطه في الغالب اية صلة حقيقية بالاثم ، ولا بالمسؤولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

وهنا ينبغى أن يراعى أيضا أنه اذا كان الاثم يتطلب ارادة حرة حتى يرتبط بالسلوك الخلقى ، فليس كل فعل تابع من هذه الارادة الحرة ينبغى أن يعتبر مخالفا للسلوك الخلقى ، وبالتالي آثما ، حتى ولو أدى - بغير عمد طبعا - الى ابداء انسان برىء او الى وفاته ما دام لا يوجد خطأ حقيقى على درجة من الجسامة يكشف عن الاثم في صورة اهمال حقيقى ثابت ، أو رعونة ، أو عدم احتراز ... والى المدى الذى يستاهل تدخل الشارع بتقرير العقوبة ، وتدخل القاضى بتوقيعهما .

وينفى الاثم انتفاء الاختيار ، كما يمكن أن ينفيه أيضا تفاهة الخطأ الذى يصح أن يصدر من أى انسان ولو كان هو بعينه رب الأسرة المعنى بشئون نفسه ، هذا الخطأ الذى لا تصح فيه غاية الردع والتأديب التى تقع في الأساس من حلول الشرائع الوضعية وهى مستمدة من المدارس التى تؤمن بحرية الاختيار في الخطأ العمدى كما تؤمن به في الخطأ غير العمدى .

ولهذا الاعتبار نفسه فان عقوبة مرتكب الجريمة غير العمدية لا ينبغى أن تتدرج نحو القسوة بحسب جسامة الجريمة في نتائجها النهائية بل بحسب جسامة الخطأ أو الاثم في ذاته . فالعقوبة الجنائية تهدف الى تقويم اعوجاج الجانى ، وهذه هى وظيفتها الخلقية المؤسسة على حرية الاختيار ، ولذا ينبغى أن تتناسب تناسبا طرديا مع جسامة الاثم . أما التعويض المدنى - وهو يهدف الى اصلاح الضرر الناجم عن الجريمة - فهو الذى ينبغى وحده أن يتناسب مع جسامة الضرر .

وقد كان التشريع العقابى المصرى يأخذ بهذه القاعدة على وجه مطلق فيما سبق . ولكن المادة ٢٣٨ - بعد تعديلها بالقانون رقم ١٢٠ لسنة ١٩٦٢ - أصبحت تنص على عقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر والغرامة التى لا تجاوز مائتى جنيه أو احدى هاتين العقوبتين على جنحة

القتل الخطأ بدون ظروف مشددة . ولكن - وهذا هو الأمر الهام - تنص في فقرتها الثالثة على أنه إذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة اشخاص فإنه يصبح معاقبا عليها بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنين (!!). كما أن المادة ٢٤٤ منه تنص على أنه يعاقب بالحبس لمدة لا تزيد على سنة والغرامة التي لا تتجاوز خمسين جنيها أو باحدى هاتين العقوبتين على جنحة الجرح الخطأ ، لكنها تنص في فقرتها الثالثة على أنه إذا نشأ عن الجريمة اصابة أكثر من ثلاثة أشخاص ... فان العقوبة تصبح هي الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين (!!).

وتقرير ظروف مشددة في جرائم القتل والاصابة خطأ تتصل بمدى جسامته الخطأ المسند الى الجاني أمر لا اعتراض لنا عليه من ناحية المبدأ وذلك كالاخلال الجسيم بأصول الوظيفة أو المهنة أو الحرفة ، أو كتماطي المسكر أو المخدر عند ارتكاب الخطأ ... لكن تقرير ظروف مشددة ترجع الى محض جسامته النتيجة النهائية أمر يتعارض حتما مع الأساس الخلقي للمسئولية الجنائية ومع وظيفة العقوبة وهي تهدف أولا الى تقويم اعوجاج الجاني ، ولذا ينبغي أن تتناسب مع مدى الاثم لا مع مدى جسامته النتيجة .

وحبذا لو أمكن تخفيف مدة الحبس هنا ، فان العقوبة السالبة للحرية في جرائم غير عمدية تلاقى بوجه عام اعتراضا ضخما من الفقه الى حد أن العلامة الايطالي فرى Ferri ينادى بأن عقوبة الحبس لا يمرر لها اطلاقا في جريمة القتل الخطأ (١) . فما بالك اذا كانت هذه العقوبة في القتل الخطأ قد تصل الى عشر سنين اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة اشخاص وأيضا اذا وقعت الجريمة نتيجة اخلال الجاني اخلالا جسيما بما تفرضه عليه اصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطيا مسكرا أو مخدرا عند ارتكابه الخطأ الذي نجم عنه الحادث (م ٢/٢٣٨ ، ٣) . وفي الاصابة الخطأ قد تصل الى خمس سنين اذا توافرت نفس هذه الظروف المشددة (راجع م ٢/٢٤٤ ، ٣) (٢) . ثم هل أدى هذا التشديد فعلا الى

La Sociologie Griminelle 1898 P. 368

(١)

(٢) وقد أبديت هذا الاعتراض عند مناقشة المشروع « بلجنة مراجعة التشريعات الجنائية » بمجلة ١٩٦٢/٦/٢٢ وكانت النية متجهة الى جعل بعض صور القتل والاصابة الخطأ جنابات معاقبا عليها بالسجن!! ولكن اللجنة اكتفت بالأغلبية بالتشديد على النحو المبين بهاليه. ومما يجدر ذكره هنا أن حتى عقوبة الحبس القصير المدة تلاقى الآن اعتراضا متزايدا لدى بعض الجنائين الذي يرى أنها قد تؤدي الى تحطيم مستقبل المحكوم عليه . وحبذا لو أمكن في الجرح غير العمدية - عندما لا يكون الخطأ جسيما - الاكتفاء بالغررامات التي يمكن تشديدها الى حد واضح مع بعض العقوبات الأخرى التي لا تصل الى سلب الحرية مثل الحرمان من بعض الحقوق والمزايا الهامة ، كحق شغل بعض الوظائف العامة، وسحب رخصة القيادة والمصادرة ... بالنسبة للمتهم البادئ . أما بالنسبة للمتهم العائد فيمكن الحبس الذي ينبغي أن تطول مدته كلما تعددت مرات العود .

انخفاض في الحوادث التي من هذا القبيل أم لا منذ سنة ١٩٦٢ لغاية الآن ؟ ...

ان جميع الاحصائيات تقول ان هذه الجنح في تزايد ضخيم مستمر منذ ذلك التاريخ لغاية الآن . وقد يقال ان هذا التزايد وثيق صلة بتزايد حركة المرور في المدن الكبرى الى حد الاختناق ، وعلى الطرق الزراعية بالتعبية ، كما هو وثيق صلة بالنمو الصناعي ، وضعف أداء بعض المرافق العامة . ولكن من العسير جداً على أية حال أن يقال ان تشديد العقوبات في هذا النوع من الجرائم منذ سنة ١٩٦٢ كان له أى اثر فعال في مكافحتها ولو على نحو أو آخر .

هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟

وقد اعتقد بعض خصوم حرية الاختيار من علماء المدرسة الوضعية الإيطالية أن مسؤولية الجناة عن الجرائم غير العمدية تنفى بذاتها إمكان اعتبار هذه الحرية أساساً صالحاً للمسؤولية الجنائية بوجه عام « فإذا جرح شخص آخر خطأ كيف يقال بأنه اختار الجريمة وهو أول من يتألم من إصابة المجنى عليه ولم تنصرف إرادته الى هذه الإصابة التي حدثت مطلقاً كما هو الفرض . أين هي المسؤولية الخلقية التي تبنى عليها المسؤولية الجنائية في هذه الحالة ، وما هي قواعد الخلق القويم التي خالفها عامدا والتي يستتبعها ضميره ؟ ! » (١) .

ولا ريب أن هذا النقد من أضعف ما يمكن أن يوجه الى مبدأ حرية الاختيار ، بوصفه أساساً صالحاً للمسؤولية الجنائية . وذلك لأن العمد غير الإرادة كما سبق أن بينت ، وانتفاء الأول لا ينفي توافر الثانية . فالعمد يتضمن حرية الإرادة ولكن حرية الإرادة لا تتضمن العمد ، ومن ثم ففي الجرائم غير العمدية يوجد خطأ إرادي وإن كان غير متعمد . وهذا الخطأ الإرادي يتطلب توافر الإرادة الحرة التي وجهت سلوك الجاني نحو الوقوع في الخطأ . فالجاني إذا قد اختار الخطأ بصرف النظر عن نتيجته في ذاتها وبصرف النظر عما إذا كان هو قد توقع هذه النتيجة أو لم يتوقعها . وهذا لا ينفيه مطلقاً أن يكون الشخص الذي تسبب في إيذاء المجنى عليه بخطئه أو برعونه أول من تألم من هذا الجرح الذي لم يتوقع حصوله .

ولذلك فإن كافة الشرائع تعامل الجاني غير المتعمد معاملة تختلف تماماً عن معاملة الجاني الذي تعمد ارتكاب الفعل واحداث نتيجته المباشرة . ومن ذلك نجد أن التشريع المصري يعتبر جنحاً جميع جرائم الخطأ والاهمال

(١) عن « المسؤولية الجنائية » للدكتور محمد مصطفى القللى . المرجع السابق ص ٧ .

ويخرجها من طائفة الجنايات (راجع المواد ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٣٦٠ ع) .
فلا توجد جنابة واحدة غير عمدية فيه . كما أخرج نفس التشريع لنفس
السبب أفعالا كثيرة غير عمدية من نطاق العقاب بالكلية مع أنها تخضع
للعقاب عندما تكون عمدية .

وعلة المغايرة في المعاملة لا ترجع الى تفاوت في نوع الارادة الائمة التي
صاحبت السلوك المعاكب عليه ، بل ترجع الى تفاوت في درجة الارادة
الائمة التي يكشف عنها سلوك الجاني ، حتى مع التسليم بأنه في الحالين
حكم مختار . ولذا كان من شأن الاكراه أو حالة الضرورة نفى المسؤولية
في الحالتين معا : عند توافر الخطأ العمدى ، وعند توافر الخطأ غير العمدى .

فالمسؤولية الخلقية التي تبنى عليها المسؤولية الجنائية متوافرة في
الخطأ العمدى كما هى متوافرة في الخطأ غير العمدى . وقواعد الخلق
القوم يخالفها الجاني عندما تتجه ارادته الى ارتكاب الجريمة العمدية
كما يخالفها عندما تتجه الى ارتكاب افعال متنوعة من الرعونة ، أو الخطأ ،
أو الطيش ، أو عدم التبصر ، أو ما في حكمها . ولا محل لاي نقد صحيح
يوجه الى مذهب حرية الاختيار من هذه الزاوية : زاوية المساءلة عن
الجرائم غير العمدية التي اقترتها المدرسة التقليدية كما اقترتها المدارس
اللاحقة لها .

هذا وقد تصور فريق من الفقهاء أن الجريمة غير العمدية ربما تصدر
من طابع نفسى متميز عن طابع الجريمة العمدية، إلا أن هذا النظر في غير محله
أيضا ويعارضه الاتجاه السائد ، وذلك « لأن من يقبل على نفسه ازهاق
حياة الغير عمدا ، جدير كذلك بأن يتسبب في ازهاقها اهمالا . وعدم
الاكتراث بسلامة الغير ينشأ من ذات المصدر الذى يعزى اليه قتل الغير
عمدا ، الا وهو انعدام التقوى وعدم وجود الحرص على أمن الآخرين (١) » .

وقد تعرض « المؤتمر الدولى الرابع للدفاع الاجتماعى » الذى عقد
في ميلانو سنة ١٩٥٦ لهذا الموضوع ، فذكر دى ليتالا Delitala استاذ
القانون الجنائى بجامعة ميلانو أن « مرتكبى الجرائم غير العمدية لا يشكلون
فئة معينة typologie من المجرمين تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية ،
ولذلك فان من رايه أن الخطأ الواعى أى الاهمال المصحوب بتمثل النتيجة
الضارة وتوقعها وعدم العمل رغم ذلك على تفاديها يشبه الى حد بعيد
الجريمة العمدية (٢) » .

(١) راجع «فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية في النظرية العامة للجريمة والعقاب»

للدكتور رمسيس بهنام في مجلة الحقوق س ٦ ، ١٩٥٢ — ١٩٥٤ س ٦٤ .

Rev. Sc. Crim. 1956 p. 600

(٢)

وقرر الطبيب دوبلينو Dublineau أن الدراسات الخاصة بالتحليل النفسى وعلم البيولوجيا تدل على عمق العلاقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ، فلدى مرتكبى هذه الجرائم جميعها استعداد لعدم الخضوع للقواعد الاجتماعية .

وقد اتفق أعضاء القسم البيولوجى والنفسى من أقسام هذا المؤتمر على أن اثم المسئولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى الظروف المؤثرة فى الجرائم التى ترتكب ضد الحياة وسلامة الجسد سواء كانت هذه الجرائم عمدية أم غير عمدية (١) .

وهذا يشير الى صحة ما لاحظته آنفا من أن الاثم الذى يقع فى الأساس من المسئولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى الأساس من المسئولية عن الجرائم غير العمدية . فلا يوجد فارق من ناحية توافر حرية الإرادة التى تلزم - بنفس المقدار - فى النوعين معا ، بل أن الفارق هو فى إرادة السلوك الخاطئ ونتيجته معا فى الجرائم العمدية ، وإرادة السلوك الخاطئ بغير نتيجة فى الجرائم غير العمدية ، وهذا فارق فى عمق الإرادة وبالتالي فى عمق الاثم لا فى مبدأ لزومهما ، وهو على أية حال فارق ضخم وعلى أساس منه اقيم التفاوت الطبيعى فى المعاملة التشريعية بين النوعين .

المبحث الثالث

تخفيف المسئولية وتشديدها بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة

المسئولية المخففة وحرية الإرادة

يعرف التشريع العقابى المصرى مظاهر متعددة لتخفيف مسئولية الجانى مؤسسة على أسباب متصل بعضها بموضوع مدى حرية الجانى فى اختيار الطريق الاثم الذى سلكه ، وغير متصل بعضها الآخر بموضوع هذه الحرية . ومن ذلك مثلا امكان الحكم على الجانى بالحد الأدنى للعقوبة ، وهذا يملكه القاضى بفسر حاجة لنص خاص . ومنها امكان النزول عن الحد الأدنى للعقوبة المقررة فى الجنايات ، وذلك بمقتضى نظام الظروف القضائية المخففة ، وذلك « اذا اقتضت احوال الجريمة المقامة من أجلها

(١) راجع « العود الى الجريمة والاعتیاد على الاجرام » للدكتور احمد عبد العزيز الألفى .
المرجع السابق ص ٧٤ .

الدعوى العمومية رافة القضاة » ، فانه يجوز تبديل العقوبة بأخف منها طبقا لنظام معين بينته المادة ١٧ ع التى لها ما يقابلها فى الشرائع الأجنبية ، وبوجه خاص فى الشرائع الفرنسية والبلجيكية ، والهولندية والانجليزية .

و « أحوال الجريمة » التى ورد ذكرها فى المادة ١٧ من تشريعنا العقابى « لا تنصب فقط على مجرد وقائع الدعوى ، وانما تتناول بلا شك كل ما تعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، وما تعلق بشخص المجرم الذى ارتكب هذا العمل ، وشخص من وقعت عليه الجريمة ، وكذا كل ما احاط بذلك العمل ومرتكبه والمجنى عليه من اللابسات والظروف بلا استثناء ، وهو ما اصطلح على تسميته بالظروف المادية والظروف الشخصية ، وهذه المجموعة المكونة من تلك اللابسات والظروف التى ليس فى الاستطاعة بيانها ولا حصرها ، هى التى ترك لمطلق تقدير القاضى ان يأخذ منها ما يراه هو موجبا للرافة » (١) .

فهذه الظروف واسعة النطاق جدا لا تنصب فقط على مجرد الاحوال أو الظروف التى تتعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، بل أيضا على كل ما يحيط بالجاني من ظروف شخصية تكون قد انقصت من حريته فى الاختيار الى مدى أو الى آخر ، ولم تصل الى اعدام هذه الحرية بتاتا ، لانه اذا تحقق هذا الفرض الأخير انتفى الاثم من الجاني ، فى صورة عمد أو افعال ، ولا مسئولية حيث ينتفى العمد والاهمال معا ، لانتهاء الإرادة الحرة الأئمة .

ونظام الأعذار القانونية يسمح أيضا للمحكمة - أو يوجب عليها أحيانا - الحكم بعقوبة الجنحة فى واقعة معتبرة جنائية - أو كانت معتبرة كذلك فى القانون . والأعذار القانونية وثيقة الصلة بمدى توافر حرية الاختيار عند الجاني ، وتقوم بصفة أصلية على التسليم بتوافر إرادة حرة لديه ، وإن كانت مقيدة بظروف معينة تحد منها ، وتجزئ - أو تستوجب - بالتالى تخفيف مسئوليته الى مدى أو الى آخر .

والأعذار القانونية فى تشريعنا العقابى ثلاثة وهى : عذر حداثة السن من ١٥ الى ١٨ سنة (راجع م ٧ ، ١٥/٢ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث) ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا هى ومن يزنى بها (م ٢٣٧) ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة (م ٢٥١) . ففى هذه الأعذار الثلاثة للمحكمة - بل عليها أحيانا -

(١) قض ١٩٣٤/١/٨ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٨١ من ٢٣٥ .

(م ٢٥ - التفسير والتخير)

أن تحكم على المتهم بمقوبة الحبس بدلا من عقوبة الجناية المقررة أصلا للواقعة .

والاساس الفلسفى لعذر حدائة السن ينبغى أن يكون فى عدم اكتمال الادراك لدى الحدث فى هذه المرحلة (الى سن الثامنة عشرة) اكثر مما هو فى عدم اكتمال الارادة لديه ولنا الى ذلك عودة تفصيلية فى الفصل المقبل .

أما عذر قتل الزوجة الزانية هى ومن يزنى بها عند تلبسهما بالزنا فقد نصت عليه المادة ٢٣٧ ع عندما قالت : « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . والعقوبات المقررة فى هاتين المادتين الأخيرتين هى الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة المقررة للقتل العمد من غير سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٤) ، والأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات الى سبع المقررة للجرح أو الضرب المفضى الى الموت بدون سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٦) .

والقانون المصرى لا يعرف الاستفزاز كمدر قانونى مخفف الا فى هذه الحالة دون غيرها ، حين يجعل بعض الشرائع الأجنبية من استثارة الجنى عليه للجانى عذرا مخففا عاما على جرائم القتل ، ومن ذلك المادة ٣٢١ من قانون العقوبات الفرنسى التى تعتبر وقوع القتل من الجانى نتيجة للضرب أو الإيذاء الشديد من الجنى عليه عذرا مخففا . كما يعتبر القانون الانجليزى اثارة الجنى عليه للجانى بالقول أو بالفعل سببا يفسر وصف القتل العمد Murder الى صورة من صور القتل بغير عمد Manslaughter

والمصدر التاريخى له هو فى بعض النظم الرومانية القديمة ، وبخاصة ما كان يتعلق منها بنظام المحاكم المنزلية وسلطان الرجل على زوجته وأولاده . وقد توسع فيه الجنائيون الفرنسيون القدامى حتى أنهم طبقوه على الأب اذا قتل ابنته الزانية وشريكها ، ثم احتفظ به الشارع الفرنسى لانه رأى أن يضع فيه قيودا جملة تحول دون تسرع المحلفين فى التقرير بعدم الادانة لو أنه ترك الأمر لطلق تقديرهم ، فلم يقصد به فى الاصل وضع عذر معف من العقاب كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة .

والاساس الفلسفى لتقرير هذا العذر هو حالة الاستفزاز التى تلازم غالبا هذه الجريمة . أو بعبارة أخرى أن المادة ٢٣٧ تنشئ قرينة قانونية قاطعة لمصلحة الزوج المخذوع بأنه كان فى حالة من الانفعال الوقتى التى أثرت فى حريته فى الاختيار ، وهو اعتبار شخصى بحت يمثل الحكمة من العذر وعلة وجوده ، وهو لا يمس فى شيء ماديات الجريمة التى لا تخرج

عن كونها قتلا عمدا ، أو ضربا مقضيا للموت بنقل أركانها ونتائجها الموضوعية (١) .

* * *

ومما قد يتصل أيضا بالجبر والاختيار في الشرائع الوضعية بوجه عام موضوع الدفاع الشرعى (م ٢٤٥ - ٢٥٠ ع مصرى) وكذلك علر تجاوز هذا الدفاع بنية سليمة (م ٢٥١) . وقد نصت هذه المادة الأخيرة على أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى أثناء استعماله إياه دون أن يكون قاصدا أحداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى إذا كان الفعل جناية أن يعده معذورا إذا رأى محلا لذلك وأن يحكم بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » .

وشرط امكان التمتع بهذا العذر هو ابتداء توافر أركان الدفاع الشرعى . وهذا الدفاع يعد فى تشريعنا العقابى من أهم التطبيقات العملية المباشرة لنظرية الإباحة كما أشارت إليها المادة ٦٠ ع ، وقد حددت أحواله وقيوده المواد من ٢٤٥ الى ٢٥١ . ومنذ أيام الرومان كان الدفاع الشرعى سببا معروفا لامتناع المسئولين الجنائية والمدنية معا ، كما يتضح من أقوال الفقيه جايوس فى التون *Les Institutes* ، والخطيب الشهير شيشرون *Ciceron* ، ثم انتقل الى التشريع الفرنسى القديم بوصفه سببا مانعا للعقاب فى بعض الأحيان عند الحصول على خطاب بالففران *lettre de rémission* ثم أصبح سببا للإباحة فى أول تشريع للشورة الفرنسية .

وقد اختلفت الآراء فى تحديد أساس عدم استحقاق العقاب عند توافر الدفاع الشرعى . فأسنده بعض الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الى نظرية العقد الاجتماعى ، قائلين أن من شروط هذا العقد أن تتولى الدولة الدفاع عن الأفراد الا اذا لم تتمكن لسبب ما ، فيتولى كل فرد الدفاع عن نفسه بنفسه . وأسنده عدد منهم - ولا يزال - الى نظرية الاكراه ، على أساس أن أى عدوان يسلب المعتدى عليه حريته فى الاختيار فلا تبقى

(١) راجع فى هذا العذر جارو ج ٢ فقرة ١٣٩ وشوفو وهيل ج ٤ فقرة ١٤٦٧ وجارسون م ٣٢٤ فقرة ٢٩ وبلاش ج ٥ فقرة ٥٢ ، ومؤلفنا فى « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال فى القانون المصرى » طبعة سادسة ١٩٧٤ ص ٨٧ - ٩٦ ، والدكتور عبد الهيمى بكر المرجع السابق ص ٩٣ - ١٠١ .

الا غريزة البقاء بسلطانها الذى يتجاوز فى قوته سلطان القانون (١) .
كما أسنده آخرون الى حالة الضرورة ، بالأقل عندما يكون التناسب
كافيا بين قوة الاعتداء والقوة التى تستخدم فى دفعه ، والضرورة بدورها
تنال من حرية اختيار المضطر الى مدى أو الى آخر ولنا عودة الى ذلك
فى موضع لاحق .

وحاول الفيلسوف الالماني هيغل Hegel تعليل الدفاع الشرعى بقوله
ان عدوان فرد على فرد نفى لسلطان القانون ، ودفع هذا العدوان نفى
لهذا النفى ، فهو بالتالى اثبات لسلطان القانون . كما حاول غيره تعليله
بالقول ان الدفاع الشرعى يتضمن مقارنة بين حقين يتنافى أحدهما مع
وجود الآخر ، فينبغى تضحية حق المعتدى احتراماً لحق المعتدى عليه ،
لانه اقوى قدراً وأجدر منه بالحماية .

وتلتقى الشرائع كافة فى عدم العقاب على الدفاع الشرعى ، لكنها
تختلف فى تحديد نطاقه ، فبعضها يجعل منه سبباً عاماً للإباحة على كل
جرائم النفس والمال التى تقع من المدافع على المعتدى ، ومنها الشرائع
الاطالية والالمانية والهولندية والسويدية والهنغارية والاسبانية . ومن
ناحية المصلحة التى يرد عليها الاعتداء نجد من الشرائع ما لا يعينها ،
ويبيح الدفاع بالتالى عن كافة المصالح على حد سواء ، ومنها الشرائع
الاطالية والالمانية والنمساوية والسويسرية .

ذلك حين تحصر شرائع أخرى المصالح التى يجوز دفع الاعتداء عليها
فى نطاق دون آخر ، ومنها الشرائع الهنغارية والهولندية والاسبانية وبعض
الولايات السويسرية . وكلها تلتقى عند اباحة الدفاع عن نفس المدافع ،
لكنها تتفاوت فى شأن مدى اباحة الدفاع عن المال ، وعن نفس الغير .
وقد انتهج تشريعنا المصرى خطة اطلاق حق الدفاع عن نفس المدافع ونفس

(١) لذا يرى الفقيه الايطالى كاراتا Carrara مثلاً أن أسباب الإباحة يمكن أن تدخل
فى الركن الأدبى أو المعنوى للجريمة لاعتقاده أن الاعتداء الذى يبيح الدفاع الشرعى من شأنه
أن ينال من حرية الاختيار فينبغى بالتالى الركن المعنوى . وتبرير الإباحة على هذا النحو قيل
فى نقده إنه إن كان يصلح فى حالة الدفاع الشرعى فهو لا يصلح لتبرير حالات الإباحة الأخرى
التي لا تنفى حرية الاختيار مثل حق الجراحة وحق مزاوله الرياضة .

وعلى أية حال فإن هذا النقد لا يمكن أن يمس صحة القول بمساس الاعتداء الذى
لا يمكن دفعه بوسيلة أخرى بحرية الاختيار لدى المدافع . ولا تعارض بين هذا القول وبين
القول بأن الإباحة تستند أيضاً إلى نص صريح ، كما تستند الإباحة فى سائر صورها الأخرى
التي تتوافر فيها حرية الاختيار إلى نصوص صريحة فى القانون .

غيره وقيده بالنسبة للدفاع عن المال بقيود نافذة تكاد تكون نظرية صرف ،
وفعل ذلك أيضا التشريع الفرنسى .

وايا كان الراى الصائب فى تعليل الدفاع الشرعى كسبب اباحة ،
وتعليل تجاوزه بحسن نية كعذر قانونى ، فانه مما لا يتعارض مع اى
تعليل القول بأن الاعتداء على النفس او المال ، او عليهما معا ، يثير فى
الانسان انفعال غريزة الدفاع عن النفس والمال وحب البقاء ، وهى
تنال بلا ريب ولو منالا جزئيا من حرية الاختيار ، خصوصا متى توافرت
جميع الاركان القانونية المطلوبة فى الدفاع الشرعى ومنها ركن تعذر
الاحتماء فى الوقت المناسب برجال السلطة العامة لدفع الاعتداء ، فهذا
الاعتبار يقع فى الاساس من تقرير الشارع لمبدأ الاباحة فى الدفاع الشرعى
مع وضع جملة ضوابط وقيود له حتى لا يساء استخدام الحق فيه .

ماذا عن اثر العواطف والانفعالات ؟

عين تشريعتنا العقابى ثلاثة اعدار قانونية كما قلنا وهى عذر حداثة
السن الى الثامنة عشرة ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا ومن
يزنى بها ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة . ولم
يجعل استفزاز المجنى عليه للجانى عدرا قانونيا عاما على نحو ما فعل
مثلا التشريع الفرنسى فى المادة ٣٢١ التى تنص على أن وقوع القتل من
الجانى نتيجة للضرب او للابذاء الشديد من المجنى عليه يقتضى تخفيف
العقاب على نحو معين .

ولم يتحدث تشريعتنا العقابى عن اثر العواطف والانفعالات والاناثرات
فى المسؤولية بوجه عام ، وذلك مع انها تنال بلا ريب من حرية الجانى فى
الاختيار ، خصوصا عند الاشخاص الذين يتمتعون بطبيعة عصبية
او بحساسية خاصة نحو امر معين .

وهذه الانفعالات لها قيمة خاصة فى تحديد مسؤولية الجانى فى
بعض المدارس كالمدرسة الوضعية الايطالية ، حيث ينبغى ادخالها فى
الاعتبار عند التعرف على مدى توافر القصد الجنائى عند الجانى .
ولا ريب انها من الناحية الواقعية تكشف الكثير من خفايا نفسية الجانى
ومدى خطورته ، لكنها بحسب المذهب السائد لا تؤثر فى توافر القصد
الجنائى ، او عدم توافره ، بل ينبغى أن تدخل فى الاعتبار عند تقدير
العقوبة ، بغير أن تؤثر فى التكيف القانونى للجريمة .

وهذه الانفعالات قد تكون طبيعية عند الانسان العادى ، فلا تكشف
عن أى مرض او اية عاهة عقلية . وقد تكشف عن المرض او العاهة ،

وبالتالى عن درجة من انتفاء الشعور أو الاختيار ، وهو من اسباب امتناع المسؤولية الجنائية فى سائر المدارس الجنائية ، وان كانت كل المشكلة هى فى تحديد حالات فقدان الشعور أو الاختيار ، وتعيين متى يكون فقدان تاما ، ومتى يكون ناقصا ، ومتى ينتفى كلية .

ومما لا ريب فيه أنه ليس من اليسر فى شىء تحديد هذه الحالات أو تلك . ولكن جرى القضاء بوجه عام على أن مجرد الانفعال - اذا كان خلوا من أى مرض نفسانى أو عصبى - لا ينال من مبدأ المسؤولية . ومن هذا القبيل انفعالات الغضب ، أو الحقد ، أو الانتقام . . ما لم تكن مصحوبة بمرض عصبى أو عقلى .

ولهذا أدخل تشريعنا العقابى فى الاعتبار بعض صور الانفعالات التى قد تنقص من حرية الاختيار ، فاعتبر هذه الحالات من ضمن الأعذار التى تسمح بتخفيف العقاب أو توجبه .

ومن ذلك مثلا ما نصت عليه المادة ٢٣٧ من أن « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . أى يعاقب بالحبس وهو عقوبة جنحة بدلا من عقوبات الجنايات المقررة لجرائم القتل العمد والضرب المفضى الى الموت .

ومنه أيضا ما نصت عليه المادة ٢٥١ من أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى اثناء استعماله اياه دون أن يكون قاصدا احداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى اذا كان الفعل جنائية أن يعده معذورا اذا رأى لذلك محلا ، وأن يحكم عليه بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » (وهى عقوبة جنائية) .

ولنفس هذا الاعتبار يسمح القانون للقاضى عند توافر أى ظرف قضائى مخفف أن ينزل بعقوبة الجنائية الى حدود معينة . ومن هذه الظروف ما قد يتصل بالحالة العاطفية ، أو الانفعالية التى يكون عليها الجانى ، وكلها خاضعة خضوعا تاما لتقدير محكمة الموضوع .

وفى هذا تقول محكمة النقض أن « مناط الاعفاء من العقاب لفقدان الجانى شعوره واختياره فى عمله وقت ارتكاب الفعل هو أن يكون سبب هذه الحالة راجعا - على ما تقضى به المادة ٦٢ من قانون العقوبات - لجنون أو عاهة فى العقل دون غيرهما . فاذا كان المستفاد من دفاع الطامع هو أنه كان فى حالة من الاثارة أو الاستفزاز تملكته فالحجته الى فعلته دون أن يكون متمالكا ادراكه فان ما دفع به لا يعد فى صحيح القانون علرا

معفيا ، بل هو دفاع لا يعدو أن يكون مؤذنا بتوفر ظرف قضائي مخفف يرجع مطلق الأمر في أعماله أو أطراحه لتقدير محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة النقض « (١) .

وهذه الحدود الممكنة تسمح للقاضي المصري أن ينزل بالعقوبة درجة واحدة أو درجتين عند تسليمه بتوافر ظرف من الظروف القضائية المخففة ، وذلك بحسب نص المادة ١٧ عقوبات . وهذه السلطة في التخفيف واسعة النطاق ومن شأنها أن تحقق عدالة العقاب إذا أحسن القاضي استخدامها ، لكنها مع ذلك بحاجة إلى المزيد من التنظيم التشريعي لها ، تنظيما يضع في الاعتبار التفاوت الهائل في درجة الأثم بين القاتل تحت تأثير سورة الغضب أو الانفعال ، والقاتل عن أصرار سابق ، فإن أى إنسان مفرط في حساسيته ممكن أن ينقلب إلى قاتل إذا اجتمع له إلى الانفراط في الحساسية الانفراط في الاجهاد الذهني أو العصبى ، مع وجود سلاح في متناول يده .

فالاعتداء في مثل هذه الظروف يكشف عن درجة من الأثم ومن الخطورة الإجرامية تختلف تماما عن الدرجة التى يكشف عنها الاعتداء في روية وهدوء . ثم ان الباعث على الاعتداء قد يتفاوت من واقعة إلى أخرى فتفاوتا جسيما ، وهو ما ينبغى أن يلعب دوره الهام - من الناحيتين التشريعية والقضائية - في الكشف عن درجة الأثم .

فحبذا لو تدخل الشارع لتنظيم اثر الانفعالات المباغتة والدوافع النبيلة بنصوص صريحة تترك للقاضي فسحة كافية في التقدير ، وفي نفس الوقت توفر ضمانات كافية ضد احتمال خطأ القاضي أو سوء تقديره ، عندما يثبت تماما ان الجاني يستحق رعاية خاصة ، بأن يكون لمثل هذا الجاني حق مقرر في الاستفادة من نظام « الظروف القضائية المخففة » متى ثبت حدوث استفزاز انتقص من حرية الاختيار لديه ، أو متى ثبت توافر الدافع النبيل لديه .

وهذه الاعتبارات كلها تثيرها الانفعالات والعواطف الطبيعية التى تعتمل في نفس كل إنسان عادى ، أما اذا تبين من ظروف الواقعة ان انفعالات الجاني وعواطفه غير طبيعية وتنم عن توافر مرض عصبى أو نفسانى لديه فان موقف مثل هذا الجاني يكون مرتبطا بموقف القانون من حالات الجنون

(١) قض ١٣ أبريل سنة ١٩٦٤ بمجموعة أحكام النقض س ١٥ رقم ٥٨ س ٢٩٥ .
(وأنظر كذلك قض ١٢ ديسمبر سنة ١٩٦٦ س ١٧ رقم ٢٢٧ س ١٢٤٢ و ٢٥ مارس سنة ١٩٦٨ س ١٩ رقم ٦٦ س ٢٥٠) .

الصريح والعاهات العقلية بمختلف أنواعها . وهذا موضوع آخر سنفرد له فيما بعد موضعا على حدة نتناول فيه موقف المجرمين الشواذ بوجه عام من موضوع الادراك والاختيار .

المسئولية المشددة وحرية الإرادة

وما يصدق في شأن حرية الاختيار على تخفيف المسئولية يمكن ان يصدق ايضا على تشديدها . وتشديد المسئولية يكون في حالة توافر ظروف مشددة سواء اكانت ظروفًا عينية أم شخصية ، وهى تتغير من جريمة الى اخرى ولا تخضع لنظرية عامة ، لكنها تفترض كلها توافر حرية اختيار كافية لدى الجانى . ومن ذلك مثلا ظرف الاكراه في السرقة وهو ظرف عيني ، وظرف الخادم بالأجرة في السرقة وهو ظرف شخصي .

ومن أسباب تشديد المسئولية سببان عامان على جميع الجرائم ، وهما من طبيعة واحدة وان اختلفت شروطهما وآثارهما : ونقصد بهما ظرف العود *récidive* وتعدد الجرائم *Concours d'infractions* ومظهر اشتراكهما في الطبيعة أنهما يمثلان حالة المجرم المدمن على الجريمة ، المحتاج بالتالى الى تقويم ارادته عن طريق معاملة خاصة من الشارع تختلف عن معاملة المجرم الذى يحاكم لأول مرة عن جريمة واحدة قارفها .

ويحظى المتهم العائد بعناية خاصة من علمى الاجرام والعقاب لان حالته تمثل فشل العقوبة التى سبق توقيعها عليه بقدر ما تمثل نزعاً الى الجريمة قد تكون متأصلة لديه . وقد تكون بسبب هذه الحقيقة الاجتماعية المعروفة وهى ان نداء الضمير فى الانسان يضعف كلما تمادى فى طريق الشر وكلما وجد امامه من قدوة سيئة والانسان كما يقول الأستاذ تارد *Tarde* فى فلسفته الجنائية لا يقلد غيره فقط بل انه ميال الى تقليد نفسه ايضا بتكرار أفعاله السابقة .

وقد اصطلحت الشرائع على تشديد العقوبة على المتهم العائد بغير موافقة تامة من جميع المدارس ، فمن أنصار المدرسة التقليدية الجديدة من اعترض على التشديد للعود بالقول بان جسامة الجريمة تظل على حالها فلا تزداد خطورتها لمجرد ان لفاعلها صحيفة سوابق .

لكن عيب هذا الاعتراض انه يهدر الجانب الأدبى للمسئولية الذى يتمثل فى اصرار الجانى على سلوك سبيل الجريمة ، هذا الاصرار الذى لا يظهر له أى دور الا اذا سلمنا ابتداء بتوافر حريته فى الاختيار ولو الى مدى معين . وبعبارة اخرى انه اذا كانت خطورة الجريمة على حالها رغم العود ، فان اثم الجانى لا يظل على حاله ، والاثم يقع فى الأساس من المسئولية الخلقية وبالتالي من تقدير العقوبة .

ولكن حتى من وجهة النظر الى اثم الجاني يلاحظ بعض الجنائيين مثل الفقيه جاردو Garraud والاستاذ جاروفالو Garofalo وغيرهما ان مسؤولية المجرم العائد اقل ادبيا من مسؤولية المجرم البادئ لان قوة مقاومته لدوافع الشر قد تكون ضعفت بسبب فساد الانظمة العقابية التي خضع لها من جانب ، وبسبب ميل النفس الى العودة الى سلوكها السابق من جانب آخر ، فهي تحتاج في هذه العودة الى مجهود اقل مشقة كما يتبين من بعض الدراسات النفسية . وبعبارة اخرى ان ارادة الشر تقوى عند الاصرار على الاندفاع في طريق الجريمة بقدر ما تضعف تدريجيا ارادة الخير وکلتاهما دفيئة في نفس كل انسان .

» وينكر البعض الراى القائل بأن العود ينقص من درجة اذئاب (اثم) العائد ، فمع التسليم بأن تكرار ارتكاب الجرائم كثيرا ما يرجع الى مختلف الظروف المحيطة به ، وفساد الوسط الذي يعيش فيه والفقر الذي يطحنه بكله ، والعقبات التي تصادفه في بحثه عن العمل ، والمشبطات التي تمنعه من النهوض بعد التردى ، وما يؤدي اليه كل ذلك من ضعف خلقى وتبلد حسى ، فضلا عما يتلقاه في السجن من خبرات شريرة وقذوات سيئة ، الا ان ذلك لا يجيز القول بصفة مطلقة بعدم مسؤولية العائد او بمسؤوليته مسؤولية مخففة ، اذ ان ذلك يؤدي الى توقيع عقوبة شديدة على المجرم المبتدئ وتخفيف العقوبة على العائد ، وهو امر لا يجيزه منطق ولا عدل . .

ومن الواضح ان الدفع لتخفيف مسؤولية العائد بما يحيط به من ظروف سيئة يقوم على فكرة تعارض مبدأ حرية الارادة ، وهو المبدأ الذي جعلناه أساسا للمسؤولية الجنائية . وأية كانت قيمة الحجة التي تستند على عيوب الوسط الاجتماعى أو المؤسسات العقابية ، الا انها لا تجيز المطالبة بإلغاء نظام العود ، اذ من الاولى العمل على محو تلك العيوب - مع اعطاء القاضى الحق في تقديرها عند الحكم - دون تخل عن هذا النظام الذى لابد منه لتدعيم الالتزام الذى يفرض على الجاني عدم الوقوع مرة اخرى في الجريمة ، حتى يتطابق الالتزام القانونى بعدم العودة الى الجريمة ، مع الدافع الاجرامى الذى يعتل في نفس العائد . ويعترض اندرو على ما ذكره اورانو من ان العقوبة الثانية يكون لها وقع اشد من العقوبة الاولى لانها تنفذ على افراد معييين من الناحيتين الجسمانية والخلقية ، بالقول بانه من الامور الخطيرة التسليم بهذه الحجة ، اذ أنها تعتمد على اعتبارات تجريبية ليست لها - في رايه - اية قيمة قانونية ، وأن رفض نظام العود اعتمادا على هذه الحجة يعنى معارضة صريحة لقواعد المنهج القانونى (١) .

ويعزو اندرو أساس المطالبة بإلغاء نظام العود الى فهم خاطيء لمعنى الجزاء ، اذ يرى انصار الالغاء أن الغرض من العقاب يقتصر على وضع جزاء عن الفعل المرتكب مقدرا من زاوية موضوعية بحثة ، أى بالقياس الى ما يحققه من ضرر بالأموال والمصالح التى يحميها القانون ، وبمعنى آخر منظوروا اليه باعتبار أن له كيانا خاصا مستقلا عن شخصية فاعله ، ولذلك لا يتصور انصار الالغاء قيام رابطة بين مجرد وقائع تبرر التشديد للعود (١) .

لكن هذه الاعتراضات كلها تضعف مع ذلك اذا راعينا أن المجرم العائد سبق أن تلقى اندارا من الهيئة الاجتماعية ممثلا فى حكم الادانة فلم يابه به واسقطه من حسابه . وكذلك اذا راعينا أن مصلحة الهيئة الاجتماعية هى فى أن تكون العقوبة شديدة ومناسبة بمقدار ما يكشف سلوك الجانى من نزعة خطرة لديه . فاعتبارات السياسة العقابية قد تفسر التشديد للعود أكثر مما يفسره اعتبار العدالة المجردة ، وذلك بمقدار ما ينبىء العود عن قيم فاسدة لدى العائدين ، أو بالأقل عن ضعف خلقى لا يقل فى خطره عن خطر الانحراف والجنوح . ولذا نجد اتجاها عاما فى كافة الشرائع لتشديد العقوبة بسبب العود مع اختلاف طبيعى فى تحديد صورته وشروطه وآثاره .

* * *

أما تعدد الجرائم فهو يمثل حالة الجانى الذى يقارن جريمتين أو أكثر قبل صدور حكم نهائى عليه فى أية جريمة منها . فهو يختلف عن العود فى أنه فى العود يقارن الجانى جريمته الجديدة بعد سبق الحكم عليه نهائيا فى جريمة سابقة أما فى التعدد فهو يقارنها قبل الحكم عليه فى أية جريمة ، وقبل أن يتلقى بالتالى اندارا قضائيا بعدم العودة الى سلوكه الآثم ، لذا فهو يعد أقل اثما وخطورة من المجرم العائد لكنه أشد اثما بطبيعة الحال من الجانى الذى يرتكب جريمة واحدة فحسب .

ومع ذلك يقول الأستاذ جاروفالو بإمكان المساواة أحيانا بين حالة العود وتعدد الجرائم ، وبأنه من الممكن اعتبار الجانى معتادا الإجرام ولو لم يسبق ادانته بسبب إحدى جرائمه (٢) لكن الشرائع المختلفة استقرت على عدم المساواة بين العود وبين تعدد الجرائم فى مدى المسؤولية ، فحين يعتبر العود ظرفا شخصيا مقتضيا بذاته تشديد العقاب على الجانى فان التعدد لا يقتضى غالبا تشديد العقاب مهما كشف من اصرار ارادة الجانى على تحدى أحكام القانون . بل يتخذ الموضوع فى المعتاد صورة أخرى ، وهى

(١) عن « العود إلى الجريمة والاعتماد على الإجرام » المرجع السابق ص ١٠١-١٠٣ .

(٢) La Criminologie p. 384.

(٢)

هل ينبغي أن تعدد عقوبات الجاني بقدر عدد جرائمه أم يكتفى بعقوبة واحدة فحسب ؟ وقد تباينت الشرائع في الإجابة على هذا السؤال واتجه تشريعنا الى تعدد العقوبات كقاعدة أصلية مع وضع بعض قيود هامة تحد من نطاق تعددها استوحاها بوجه خاص من قانون العقوبات الإيطالى .

الفصل الثانى

فى نقص الإرادة أو انتقائها كعارض للمسئولية العقابية

بينت فى الباب السابق كيف أن المدارس العقابية اتجهت وجهات متباينة فى تعيين أساس المسئولية الجنائية . فهو فى المدرسة التقليدية توافر الإرادة الحرة لدى الإنسان ، الى حد أن هذه الإرادة تعتبر فى تقدير بعض أنصار هذه المدرسة مطلقة من كل قيد ومتساوية عند البشر جميعا .

ثم بينت كيف أن المدرسة الوضعية الإيطالية أنكرت مبدأ توافر الإرادة الحرة لدى الإنسان انكارا تاما خصوصا عند بعض مؤسسى هذه المدرسة ، ومنهم بوجه خاص لومبروزو وفرى الى حد اسناد الجريمة الى عوامل متصلة بطبيعته وميراثه وبيئته ، فضلا عن تكوينه الجسدى والنفسى . ومن ثم فإن أساس حق العقاب لديهما هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من جرائم الجريمة حيثما وجدت ، وعلاج حاملها عن طريق الردع الخاص كلما أمكن ذلك .

وبين تطرف هاتين المدرستين ذكرت أنه توجد مدارس أخرى توفيقية تتمثل آراؤها بوجه خاص فى المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بفكرة توافر الإرادة الحرة لدى الإنسان ، أى بنظرية المسئولية الأدبية والخلقية لكنها تذهب الى أن هذه الحرية ليست متساوية ولا مطلقة ، بل مقيدة بعوامل الوراثة والبيئة والتكوين الفطرى للإنسان وذلك عن طريق التقيد بما تقود اليه تجارب الواقع قبل رغبة التقيد بفلسفة معينة دون أخرى .

وتشريعنا العقابى المصرى لم يخرج عن هذا النطاق الأخير ، فأساس المسئولية فيه هو التسليم بتوافر الإرادة الحرة عند الإنسان بغير القول مقدما بأنها مطلقة ولا متساوية عند البشر أجمعين . فهو يفاير بين الجناة فى مدى المسئولية ، وبالتالي فى مقدار العقوبة ، وهو يقرر امتناعها أصلا كلما ثبت انتفاء الإدراك لمثل الجنون ، أو انتفاء حرية الاختيار لمثل الإكراه المادى أو المعنوى ، وهو يقرر نقص المسئولية بمقدار نقص الإدراك لمثل حادثة السن . فالأحوال التى قد تعترض مسئولية الجانى فيه أربع : أولاها حالة الإكراه أو الضرورة (م ٦١) ، وثانيها حالة المجرمين الشواذ

وهم المصابون بجنون أو بعاة عقلية (م ١/٦٢) ، وثالثتها حالة السكر وما في حكمه مثل الغيبوبة الاضطرابية (م ٢/٦٢) ، ورابعتها حالة الاحداث الجانحين (م ١ ، ٣ ، ٧ ، ١٥ - ١٩ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الاحداث الجانحين) .

فهذه الأحوال الأربع تشترك كلها في أنها تنال من مسئولية الجاني فتعدمها أو تنتقص منها بحسب الأحوال ، ويغلب على أولها التأثير في حرية اختياره حين يغلب على باقيها التأثير في مدى ادراكه . ولما كان يلزم لقيام المسئولية الجنائية توافر الاختيار والادراك معا ، لذا فان انتفاء أى من عنصرها يكفى لانتفائها ، ونقصان أى منها يكفى لنقصانها بالتالى .

وهذه الأحوال نفسها لامتناع المسئولية أو لتخفيفها تعالج بطبيعة الحال في جميع مؤلفات القسم العام من التشريع العقابى من زوايا الأحكام التشريعية والفقهية المرتبطة بها وما يترتب عليها من نتائج . أما هنا فينبغى أن نتناول بوجه خاص الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه ، وهو مدى تأثيرها في ارادة الجاني أو في وعيه وما يتصل بهذا التأثير من مناقشات قد يغلب فيها الطابع الفلسفى على الطابع التشريعى أو الفقهى .

وانما ينبغى أن يراعى على أية حال أن الفصل التام بين الزوايا الفلسفية والفقهية في خصوص عوارض المسئولية هذه أمر يبدو محالا بالإضافة الى أنه أمر غير مرغوب فيه ، خصوصا اذا روعى ما ذكرته في الباب الأول من ضرورة مراعاة الارتباط الوثيق بين العلم الوضعى وبين الفلسفة أيا كان نوعها . ومن ثم لا ينبغى بحال الفصل بينهما اذا أريد الحكم على صحة العلم وصحة الفلسفة معا . وقد كان هذا النظر نصب أعيننا وتطلبنا منه أن يقود خطى بحثنا هذا حتى نهايته للحكم على صحة الأسانيد الفلسفية للحلول التشريعية ، ونرجو ألا يكون هذا الأسلوب قد ضلل طريقنا أو قادنا الى غير ما نؤمله فيه من نتائج .

وفيما يلى سنعرض تباعا لعوارض المسئولية التى وردت في تشريعنا العقابى بنفس الترتيب الذى وردت فيه . وبحيث يكون التعرض لها من زواياها العامة بمقدار اتصالها المباشر بمبدأ حرية الإرادة وما يتصل به من ضرورة توافر الادراك أيضا ، وبحيث نخصص لكل منها مبحثا على حدة على النحو الآتى :

المبحث الأول - الاكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة .

المبحث الثانى - موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة .

المبحث الثالث - موقف المجرمين السكارى من حرية الإرادة .

المبحث الرابع - موقف الأحداث الجانحين من حرية الإرادة .

المبحث الأول

الاكراه وحالة الضرورة

بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة

يلتقى الاكراه مع حالة الضرورة في أنهما يسلبان الإنسان حريته في الاختيار سلباً تاماً أو جزئياً بحسب الأحوال ، ويؤثران بالتالى في إرادته الى المدى الذى قد يسمح بالقول بانتفاء مسئوليته جنائياً عن تصرفاته .

والاكراه قد يكون مادياً يشمل إرادة الجانى بقوة مادية لا قبل له بمقاومتها ، وتجمع المدارس العقابية والشرائع على أن المكره مادياً لا يسأل جنائياً . وقد يكون الاكراه معنوياً يقيد إرادة الجانى تقييداً أدبياً بعوامل قد يمكن مقاومتها بمجازفة كبيرة ، أو بقدرة غير مألوفة لدى الإنسان العادى الذى لأجله تقررت قواعد المسئولية الجنائية والاعفاء منها . ولذا قد يتفاوت الراى فى شروط الاعفاء من المسئولية هنا وأحواله بين مدونة وأخرى ، أو بين تشريع وآخر .

ويشبه الاكراه المعنوى فى هذا الشأن حالة الضرورة من ناحية الخلاف حول شروط توافرها وحول مدى تأثيرها فى المسئولية الجنائية ، ويعتبرها الراى السائد من صور الاكراه المعنوى ومن تطبيقاته ، وقد اعتبرها التشريع المصرى مساوية فى الأثر - وهو امتناع المسئولية الجنائية - للاكراه بصورتيه المادية والمعنوية .

وينفى الاكراه فى الجانى حرية الإرادة - أو ينال منها - ولا ينفى الإدراك ، لأن المكره انسان متمتع بكامل قواه العقلية ، لكنه ليس حراً فى اختيار سلوكه دون آخر ، وفى ذلك ما يكفى للقول بامتناع مسئوليته الجنائية ، وكانت المادة ٦٥ من تشريع سنة ١٨٨٣ تنص على أنه « اذا أكره المتهم على فعل جنائية أو جنحة بقوة لا يستطيع مقاومتها فلا يعتبر ما وقع منه جنائية أو جنحة » .

ولم تردد هذا النص التشريعات اللاحقة ، لكن القاعدة التى كانت تقررها أولية ليست بحاجة الى نص ، إذ أن من أسس قيام المسئولية الجنائية توافر حرية الاختيار كما قلنا ، فإذا انتفت الحرية انتفت المسئولية ، لذا لم تنص هذه التشريعات اللاحقة على حالة الاكراه المادى هذه مكتفية بالنص على حالة الضرورة أو الاكراه المعنوى ، على اعتبار أن

هذه الأخيرة وحدها هي التي قد تثير شبهة أو ترددا من ناحية شروطها ومدى تأثيرها في مسؤولية الجاني ، لأنها تسلبه اختياره سلبا جزئيا فحسب .

وقد منيت شرائع أجنبية كثيرة بالنص على اثر الاكراه في منع المسؤولية الجنائية ، كما عني بعضها بتعريف هذا الاكراه في صورته المعنوية أو المادية فقانون العقوبات الفرنسي ينص في المادة ٦٤ على أنه « لا جنابة أو جنحة اذا ما وجد الفاعل ... ازاء قوة لا قبل له على ردها ... » . وتشبهها المادة ٤٠ من قانون العقوبات الهولندي و ٧١ من قانون العقوبات البلجيكي .

كما ينص قانون العقوبات الايطالي في م ٥٥ على أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب حادث فجائي أو قوة قاهرة » كما عاد في م ٦٦ فقرر أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب اكراه الغير باعتداء مادي لا يمكن مقاومته أو التخلص منه بوسيلة أخرى . وفي هذه الحالة يكون مقارف الاكراه مسئولاً عن الفعل » .

أما التشريع الألماني فقد وضع في المادتين ٥٢ ، ٥٤ تعريفا لحالتى الاكراه المعنوي والضرورة ، ولم يضع أى تعريف للاكراه المادي أسوة بشرائع كثيرة ترى أن الاكراه المادي لا يحتاج الى نص صريح ما دام من شأنه أن يسلب حرية الاختيار سلبا تاما ، وهى نفس خطة التقنينات المصرية اللاحقة لتقنين ١٨٨٣ .

وينص التشريع البولوني في المادة ١٩ على أنه « لا يعد الفاعل مرتكبا لجريمة اذا ما اتى فعلا تحت تأثير اكراه طبيعى ليس بمقدوره مقاومته » . وينص في المادة ٢٢ على أنه « لا جريمة على من يقوم بعمل لتجنب خطر مباشر يهدد مصلحة له أو لآخر اذا كان هذا الخطر لا يقبل الدفع بوسيلة أخرى » .

أما في القانون الانجليزي فلا يوجد نص صريح وإنما جرى الفقه هناك على أن الاكراه المادي وحالة الضرورة والدفاع الشرعى والغلط والخديعة كلها دفوع تخضع لاحكام عامة تقتضى اذا ثبتت صحتها عدم توقيع العقاب . ويشبهه التشريع الأمريكى والاسترالى والنيوزيلاندى « والعلة في ذلك أن العقاب يعتبر صدى حقيقيا للاختيار السليم . وهذا الاختيار المتطلب من جانب القاعدة الجنائية لا يتحقق مع الظواهر اللاشعورية أو الانعكاسية ، لأنه في كلتا الحالتين لا وجود للإرادة بمعناها الواسع ، وبالتالي لا يستقيم هذا المعنى في الاطار القانوني ما لم تكن الإرادة متكاملة

وغير ناقصة « (١) .

وقد أوضح الفقيه الانجليزي بلاكستون حكمة ذلك قائلا : « ان اية ارادة يمتد اليها أى ضغط سواء كانت اكراها أم ضرورة من شأنه ان يجعل العمل لا مفر منه يعتبر قهرا لهذه الارادة المنساقة الى الفعل ، الذى لا يتقبله حكم الفاعل المتعقل فيما لو تركت له ارادته الطبيعية . ولما كانت العقوبة توقع على سوء استعمال الارادة الحرة التى وهبها الله للانسان فمن العدل اذن أن يلتمس له العذر عن الاعمال التى يرتكبها تحت هذا الضغط « (٢) .

عن الاكراه المادى

والاكراه المادى *Contrainte physique* له صور متعددة .
واول صورة قد ترد بالخاطر هى صورة الاكراه الذى قد يستعمله انسان على آخر بأن يقيد وثاقه فيسلبه ارادته . فمثلا اذا سطا لص على صراف يعمل لحساب شركة من الشركات وانتزع منه مال الشركة بالقوة والاكراه المادى ، مما ادى الى امتناع الصراف عن توريد المال المسروق للجهة التى تملكه ، فلا يمكن أن يعد الصراف بطبيعة الحال خائنا للأمانة ولا مسئولا بأى وجه عن ضياع مال الشركة . وهذه صورة واضحة لا تثير أدنى صعوبة فى نفى حرية الاختيار .

واذا سجن شخص شاهدا فاعلق عليه الباب من الخارج لمنعه من الذهاب لأداء الشهادة فى قضية ، فلا يسأل الشاهد عن جنحة الامتناع عن الشهادة . واذا حرك انسان يد آخر فجعلها تضرب شخصا ثالثا ، فلا يسأل صاحب اليد التى ضربت عن جنحة ضرب وهكذا ، كما يعتبر الممرض قسوة قاهرة اذا بلغ من الجسامة الحد الذى يعيق المريض بصفة مطلقة عن أداء واجب يفرضه عليه القانون (١) .

ومن الاكراه المادى كل ما يمكن وصفه بأنه من قبيل السبب الأجنبى

(١) راجع رسالة الدكتور ذنون أحمد الرجبو عن « النظرية العامة للاكراه والضرورة»

١٩٦٨ — ١٩٦٩ ص ٤ وهو يحيل القارئ الى :

L. Burdick : The Law of Crime 1946 No. 198 p. 266.

Harry Best : The Crime and The Criminal Law, New - York 1930 p. 11.

Marc Ancel et Radzinowicz : Introduction au Droit Criminel de L'Angleterre 1959 p. 53 et suiv.

Blackstone : Common Law p. 38.

(٢)

(٣) جارسون م ٦٤ فقرة ٧٤ .

للواقعة ، مثل القوة القاهرة أو الحادث الفجائي . وهما يعتبران أيضا من أسباب امتناع المسؤولية المدنية بالتعويض طبقا للمادة ١٦٥ من التقنين المدني التي نصت على أنه « اذا اثبت الشخص أن الضرر قد نشأ عن سبب أجنبي لا يد له فيه كحادث مفاجيء أو قوة القاهرة ... كان غير ملزم بتعويض هذا الضرر ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك » .

وضوابط القوة القاهرة أو الحادث الفجائي في النطاق الجنائي هي نفس ضوابطها في النطاق المدني ، والسائد هو أنهما يمثلان معنى واحدا ، سواء من ناحية العناصر المطلوبة فيهما أم من ناحية الأثر المترتب عليهما . وهذا المعنى يشير الى كل أمر « لم يكن في وسع الإدراك الأدمى أن يتوقعه ، وإذا أمكن توقعه فإنه لا يمكن مقاومته » ، وذلك على حد تعريف الفقيه الرومانى إيلبيان Ulpian فيلزم في أيهما بالتالى توافر شرطين : هما عدم امكان التوقع Imprevisibilité وعدم امكان الدفع Irresistibilité .

فاذا أمكن توقع الحادث حتى لو استحال دفعه لم يكن قوة القاهرة ولا حادثا فجائيا وكذلك اذا أمكن دفعه حتى لو استحال توقعه . والمعيار هنا موضوعى لا ذاتى ، فيجب أن يكون عدم امكان التوقع ولا الدفع مطلقا لا نسبيا ، وأن تكون الاستحالة مطلقة ، لا بالنسبة للمتهم وحده بل بالنسبة لى شخص قد يكون في موقفه ، أسوة بنفس الضابط المدني في تقدير استحالة التوقع والدفع بالنسبة للمدين بالتعويض (١) .

عن الاكراه المعنوى وحالة الضرورة

وامتناع مسؤولية الجانى في حالة الضرورة état de nécessité أيضا - لا في حالة الاكراه فحسب - نظرية قديمة فمنذ قرون طويلة كان يقال بأن الانسان لا يعد سارقا اذا سرق في مجاعة رغيفا من الخبز يدفع به عن نفسه خطر الموت جوعا . وكان البعض يعلل امتناع المسؤولية هنا بنظرية العقد الاجتماعى ، فيقول ان من شروط هذا العقد العودة عند الحاجة الشديدة الى نظام الملك الشائع ، فيصبح الجميع شركاء في الخبز الذى قد يملكه أحدهم وحده . وكان الفقيه جروسىوس Grotius يشترط لذلك عدم حاجة صاحب الخبز الى ما أخذ منه ، وأن يرد السارق ما أخذه عند القدرة ، ولم يكن الفقيه بافندورف Puffendorf يشترط ذلك .

(١) راجع الدكتور السهورى « الوسيط » ج ٣ فقرة ٥٨٧ ص ٧٧٨ وما بعدها .
وراجع في الموضوع الدكتور سليمان مرقس في رسالته عن « دفع المسؤولية » ص ١٩٧ وما بعدها
« والفعل الضار » ص ١١٢ والدكتور عبد الحى حجازى في « الالتزامات » ص ٤٧٨ والدكتور
إسماعيل غانم في « أحكام الالتزام » ج ١ سنة ١٩٥٦ ص ٨٢ والأستاذ حسين عامر في
« المسؤولية » فقرة ٣٧٣ ص ٣٥٦ .

وفي القرن السابع عشر ظهرت نظرية امتناع المسؤولية للاكراه المعنوى ، وهى اعم من نظرية الضرورة ، اذ يقتضاها أن كل من يكون في حالة ضرورة يفقد حريته في الاختيار فلا يخضع الا لفريضة حب البقاء التى قد توجهه نحو الجريمة ، اللهم الا اذا كان بطلا مضحيا بنفسه لبقاء الآخرين ، لكن هذا ليس بالانسان العادى الذى لئله تتقرر الاحكام العقابية . وقد ساعد على تعليل امتناع المسؤولية بالاكراه المعنوى شيوع الاعتقاد في ذلك العصر بأن لدى الانسان ارادة حرة توجهه حيثما شاءت ، فاذا سلبت منه الارادة لا محل لمساءلته سواء اكان مصدر سلبها اكراها ماديا أم معنويا .

على أن حالة الضرورة بدأت تتميز بتدرجها عن حالة الاكراه المعنوى من ناحيتين : اولهما ان الاكراه المعنوى يقع من انسان على انسان ، أما حالة الضرورة بالمعنى الدقيق فهى تنجم عن فعل الطبيعة ، او عن فعل السلطة العامة *fait du prince* وثانيتهما : ان الاكراه المعنوى يسلب الانسان حريته في الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب جسامته ، كما في حالة ذلك الذى يرتكب جريمة تحت تأثير اكراه أو تهديد باستعمال سلاح من آخر . أما حالة الضرورة فقد لا تسلبه حريته في الاختيار سلبا كليا ولا جزئيا بل قد تقتضى فحسب موازنة عاقلة - لها ما يبررها - بين طريقين : فيقبل الانسان على اقلهما ضررا بدافع من احساس طبيعى لا يصح أن يعد اثما من الناحية الجنائية .

فالانسان الذى يعطى حقنة لمريض بحاجة لاسعاف عاجل - وهو غير مرخص له باعطاء الحقن - بدلا من انتظار حضور الطبيب الذى قد يجيء بعد فوات الاوان يختار في الواقع بين طريقين : هما اما انقاذ المريض ، ولو بمخالفة القانون الذى يمنعه من حقنه ، واما الامتناع عن انقاذه احتراماً للقانون ، فيختار الطريق الاول غير مسلوب الارادة في حقيقة الأمر بل مدفوعا فحسب بشعور انساني قوى وبياعث من تصرف حكيم .

ومع ذلك جرى الفقه السائد على اعتبار وصفى الضرورة والاكراه المعنوى مترادفين يمكن أن يحل أيهما محل الآخر من باب التجاوز في التعبير ، لأن أركانها متداخلة واثريهما واحد ، وهو امتناع مسؤولية الجانى . واغلب الظن أن شارعنا المصرى انصرف ذهنه الى الجمع بين الحالتين معا بوصفهما يتضمنان مدلولاً واحداً في المادة ٦١ منه ومعتبراً للضرورة بالتالى من صور الاكراه المعنوى الذى ينال من حرية الاختيار لدى الجانى .

ذلك ان المادة ٦١ من تشريعنا المصرى تنص على انه « لا عقاب على

(م ٢٦ - التفسير والتخير)

من ارتكب جريمة الجأته الى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حلوله ، ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى .

وورد في تعليقات الحقانية من هذه المادة أنها « مأخوذة بالنص من المادة ٦٤ من قانون العقوبات الفرنسي ، وهى على ما فسرهما القضاة ربما كانت وافية بالمرام ، ولكن اذا أخذت بنصها تشير الى الاكراه المادى وهو ما لا يقع الا نادرا . ومن القوانين الحديثة ما يعين بأكثر وضوحا نوع الاكراه الذى يعتبر مانعا من العقاب كالقانون الالماني مثلا حيث يقول فى المادة ٥٢ ما نصه « لا عقاب على فعل متى كان فاعله اكراه على اتيانه بقوة لا قبل له بردها ، أو اكراه بتهديد مقترن بخطر محدد بشخصه أو بحياته أو بحياة احد من ذوى قرباه ، ولم يتمكن من دفعه بغير ذلك .

وكالقانون الطليانى حيث يقول فى المادة ٤٩ « لا عقاب على من يأتى فعلا متى اكراهته عليه ضرورة تنجية نفسه أو غيره من خطر جسيم ومحدد مهدد لشخصه ، ولم يكن هذا الخطر نتيجة عمل اتاه باختياره وليس فى وسعه أن ينجو منه بوسيلة أخرى » . والقانون الانكليزى فى هذه المسألة موافق فى الواقع ونفس الأمر للقانون الطليانى ... » .

وهذا البيان المأخوذ من تعليقات الحقانية يكفى بداته للملاحظة التقارب الواضح بين الشرائع فى شأن حالة الضرورة - أو الاكراه المعنوى - من ناحية اثرهما فى امتناع المسؤولية ، بل أيضا فى شأن الشروط اللازم توافرها فى أيهما للوصول الى هذه النتيجة على النحو الذى رددته المادة ٦١ من تشريعنا العقابى .

اثر الاكراه - بنوعيه - وحالة الضرورة فى الإرادة

ويعتبر المذهب السائد حاليا فى بلادنا الاكراه بنوعيه - المادى والمعنوى - سببا لامتناع مسئولية الجانى non-culpabilité لانهما يؤثران فى حرية اختياره فيقضى أولهما عليها قضاء تاما ، وينقص منها ثانيهما الى الحد الذى يكفى لأعفائه من المسؤولية . وإذا كان للاكراه هذا الأثر بغير كبير تردد ، فان حالة الضرورة اثارت بعض التردد حول ما اذا كانت تعتبر سببا موضوعيا لإباحة الفعل *fait justificatif* أم سببا شخصيا مانعا للمسئولية ، كما اثارت نقاشا فلسفيا - من قديم - حول الزاوية التى تصلها بموضوع المسؤولية الجنائية بوجه عام .

وفى هذا الشأن تعددت الآراء بين الفلاسفة ، فقد كان من رأى الفيلسوف هيغل Hegel أن امتناع العقاب فى حالة الضرورة أساسه أن

حق الحياة اسمى من سائر الحقوق الشخصية ، فاذا تعارض مع اى حق آخر فهو اسمى منه واجدر بالحماية . ويربط هيجل بين هذا المبدأ ومبدأ الصراع بين الفكر والمادة الذى يسود فى رايه موكب التاريخ . ولما كان للفكر السيادة على المادة ، فان من المنطقى انه اذا دخلت الحياة فى صراع مع المادة يكون للحياة الانسانية التفوق والاولوية . ومن ثم فان حالة الضرورة تقوم فى نظره عند تساوى الحقوق المتصارعة ، ولا تقوم اذا كان الدفاع عن الحياة فى مواجهة مصلحة تربو عليها من ناحية قيمتها مثل مصلحة حياة الفرد ازاء حياة الجماعة .

وكان من رأى عمانوئيل كنت Em. Kant ان العقاب عند توافر حالة الضرورة لا جدوى من ورائه ، لانه لا يهدف الى تحقيق العدل المطلق ، ورغم ان كنت يعتبر من أبرز اعلام الفلسفة المثالية التى تأبى الاعتراف بمبدأ جواز مخالفة احكام قانون العدل المطلق الا انه مع ذلك ذهب الى القول بانه « ليس هناك ولا يمكن ان يكون هناك قانون جنائى يحكم بالاعدام على ذلك الشخص الذى يشرف على الفرق فيزيح منافسه من على خشبة النجاة التى لا تحتل الاثنين معا لكى ينقذ نفسه من الموت . فالعقوبة التى يهدده بها القانون لن تكون اكبر بالنسبة له من خسارة حياته ، ولذا فان هذا القانون لن تكون له الفاعلية التى يهدف اليها . فالخوف من اذى غير مؤكد لن تكون له فاعلية الخوف من اذى مؤكد ...

والاخذ بالجانب القانونى من فلسفة كنت والقول بعدم فاعلية العقاب فى جريمة الضرورة ليس معناه العدول عن الفلسفة المثالية والاتجاه الى التحليلات الوضعية التى تسبغ على الفعل الضرورى صفة المشروعية ، لاننا راينا ان عدم عقاب الفاعل لا يخرج الفعل عن اعتباره شرا فى ذاته ، وهذا مستفاد من تعاليم كنت التى تقول : « لا يمكن ان تكون هناك ضرورة تجعل ما هو غير مشروع مشروعاً » (١) ...

ومن اقدم النظريات فى هذا الشأن نظرية تعليل الضرورة بتوافر الاكراه المعنوى « ومنبت هذه النظرية يرجع الى القانون الرومانى ، ثم تلقاها فقهاء القرون الوسطى وعنوا بالتوسع فيها . وكانوا يبررون بها انعدام مسئولية الاتباع عما يرتكبونه من جرائم نزولاً على ارادة سادتهم من الاشراف ذوى السلطان . وفى اوائل العصر الحديث اخذ بها كثير من الكتاب ولا سيما المشرع الفرنسيون الاقدمون .

(١) راجع رسالة الدكتور ابراهيم زكى أخنوخ « عن حالة الضرورة فى قانون العقوبات »

١٩٦٩ ص ٤٢ . وهو يحيل القارىء الى :

Fabisch (Josserh) : Essai sur l'état de nécessité. Grenoble 1903 p. 80

Foriers (Emile) : L'état de nécessité en droit pénal. Paris,

1951 p 116

وفكرة النظرية أن الانسان في هذه الأحوال وان كان لارادته دور تلعبه في الاختيار اذ تختار أهون الشرين الا أن مجال حرية الاختيار ضيق الى أدنى حد . ومتى لاحظنا طبيعة الناس وما ركب فيهم من ضعف وغريزة البقاء نجد أن ارادة الانسان تحت تأثير هذه العوامل مسوقة حتما الى ارتكاب الجريمة وان كان يبدو في الظاهر أنها حرة في ذلك ، فهي في الواقع مكرهة على اتيان الجريمة . والقانون وهو يوضع لتنظيم أمور الناس وسلوكهم يجب أن يراعى طبيعتهم ولا يتطلب منهم ما يتجاوز طاقتهم البشرية . وكيف يطاع الشارع اذا تطلب من الفرد اذا تعارضت حياته مع مال الغير أو حياة الغير أن يفرط في حياته هو وان يبقى على غيره وعلى ماله ؟ نعم ليس بالمستحيل أن يسلك بعض الناس هذا المسلك . ولكن هؤلاء استثناء شاذ للناس عامة ، وعلى المشرع أن يراعى طبيعة الناس الغالبة لا القديسين والشهداء .

ويعيبون على هذه النظرية أنها غير منطقية مع نفسها . فان القول بوجود الاكراه يتنافى مع قيام حرية الاختيار ولو أن مجال هذه الحرية ضيق .

ثم ان هذه النظرية تؤدي في التطبيق الى وضع القاضي أمام صعوبة جسيمة ، اذ ليس من الهين تبين الحالة النفسية وقت الخطر ومعرفة الى أى حد كانت حرية الشخص مقيدة وهل تعتبر الحالة حالة اكراه أم مجرد داعية لتخفيف العقاب .

وفضلا عن هذا فإنه يعاب على هذه النظرية ما يعاب على سابقتها من أنها لا تبرر انعدام المسؤولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر اللهم الا في بعض صور كما لو كانت تربط الاثنين صلة وثيقة كبنوة أو أبوة أو ما إليها (١) .

* * *

وهذه الانتقادات في جملتها محل نظر فيما يبدو لنا ، فان القول بوجود اكراه يتنافى مع قيام حرية اختيار محدودة لا امتراض عليه من الناحية الفلسفية لأن الأصل في حرية الاختيار أنها دائما مقيدة بقيود تتراوح في مداها بحسب ظروف الزمان والمكان . وهذه الحرية قد تضيق وقد تتسع وليس ثمة ما يمنع من أن تكون محكومة في بعض الأحوال بظروف الضرورة أو الاكراه المعنوي الذي قد يعدم هذه الحرية أو ينال منها منالا جسيما . بل انه ليس بين الاختيار والجبر حتى في صورتها

(١) عن « المسؤولية الجنائية » . المرجع السابق ص ٤٠٦ — ٤٠٧ .

المالوفة تعارض محتوم ، بل تكامل وتفاعل على ما سأيينه في مناسبة لاحقة .

اما الاعتراض بأن نظرية الاكراه المعنوى تؤدي في التطبيق الى وضع القاضى امام صعوبة جسيمة فهو اعتراض في غير محله أيضا لان من واجب القاضى دائما أن يتخطى جميع الصعوبات وأن يحقق جميع الملبسات بما فيها الحالة النفسية وقت الخطر ومدى تأثيرها في حرية الجانى .
واما القول بأنها لا تبرر انعدام المسؤولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر فهو قول يتوقف في مدى صحته على ظروف الواقعة التى من واجب القاضى تحقيقها وتقديرها - بالاضافة الى واجب الشارع في تنظيمها وتحديدتها .

هذا وقد تردد شراح النصوص الوضعية في شتى البلاد بين هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة ولذا ذهب بعض الشراح في فرنسا الى وضعها بين أسباب الاباحة (١) ، كما ذهب الى مثل ذلك رأى ضعيف في فقهننا المصرى (٢) . وطبقا لهذا المذهب الآخر تنشئ الضرورة حقا في دفعها عن طريق الجريمة ، كحق الدفاع الشرعى سواء بسواء ، وهذه هى أيضا نظرية القانون الالمانى .

وأساس هذا الحق هو قاعدة أن « الضرورات تبيح المحظورات » . فمن المصلحة اتقاء ضرر شديد بضرر أخف منه ، ولا مصلحة للهيئة الاجتماعية في معاقبة انسان ارتكب محظورا تحت ضغط ظروف قوية ولدفع خطر شديد كان يتهدهه مع أنه كان من مصلحتها دفع هذا الخطر ولو بالقوة المادية . وهذا هو المذهب المادى في تفسير حالة الضرورة وهو وحده الذى يلتئم مع اعتبارها سببا عينيا من أسباب اباحة الأفعال في ذاتها .

الا أن المذهب السائد في تفسير حالة الضرورة يستند الى القول بأن الفاعل في حالة الضرورة لم يكن حر الاختيار في تصرفه ازاء دفع الخطر الجسيم الذى كان يتهدهه أو يتهدد غيره ، فهو كان مقيدا فيه الى المدى الذى يكفى لمنع مسؤوليته ، حتى ولو توافر له قدر محدود من الاختيار بين سلوكين مختلفين . فحالة الضرورة - كالاكراه بصورتيه المادية والمعنوية - تنال من حرية الاختيار التى تقوم عليها فكرة الاثم من الزاوية

(١) راجع مثلا دونديه دى فابر في المپول فقرة ٣٨٣ ص ٢٢٩ .

(٢) راجع مثلا الدكتور عبد الحميد بدوى « محاضرات في قانون العقوبات المقارن »

١٩١٤ ص ١٤٠ .

الشخصية للجاني مرتبطة بالزاوية الموضوعية للفعل في ذاته . وعلى فكرة
الائم تقوم قاعدة المسؤولية الجنائية في الشرائع المعاصرة بوجه عام .

ويبدو أن هذا هو مذهب القانون المصرى المستفاد من الأعمال
التحضيرية للمادة ٦١ ، اذ كان اصلها في التشريع هو المادة ٦٥ من
قانون سنة ١٨٨٣ وكانت تتحدث عن الاكراه المادى وحده . وورد في
محضر مجلس شورى القوانين عنها « أن المذى كان يظن هو أن المادة
لا يراد بها الا حالة الاكراه على الفعل ، وكان اللازم على ذلك تغيير نصها ،
ولكن علم بعد الاستفسار عن حقيقة المراد انه يشمل الاكراه وغيره (١) » .

وقد انتهى الأمر الى احلال المادة ٦١ من التشريع الحالى محل
المادة ٦٥ هذه وهو ما يحمل على الاعتقاد بأن الفكرة السائدة في ذهن
واضعيها كانت اعتبار حالة الضرورة من صور الاكراه ، ومرتبة نفس
اثره وهو امتناع مسؤولية الجاني بمقدار مساسها بحرية الاختيار المطلوبة
لمبدأ المسؤولية الجنائية لا اباحة الفعل في ذاته . وقد استقر الفقه في
بلادنا لذلك على أن الاثنين معا - حالة الضرورة والاكراه بنوعيه المادى
والمعنوى - يرتبان امتناع المسؤولية للجاني بحسب مدى اتصالهما بإرادة
الجاني وبالتالي بحرية اختياره « ومن أجل ذلك قيل بأن علة الاعفاء منها
هو الاكراه الذى يكون فيه الجانى . وهو تعليل يستقيم مع بعض صورها ،
وهى الاكراه المعنوى بمعناه الخاص والضرورة الملحة التى يتحقق فيها
معنى الاكراه ، ولكنه لا يستقيم في الصورة الأخرى التى لا يكون فيها أى
معنى من معانى الاكراه ، والأوفق أن يقال في مثل هذه الأحوال بأن علة
الاعفاء هى المصلحة الاجتماعية التى ترجى من الاعفاء ، وانتفاء الفائدة من
العقاب ، لأن من يرتكب جريمة في مثل هذه الظروف لا يستحق المؤخدة (٢) .

* * *

ومن الناحية المدنية يحول الاكراه المادى دون امكان المساءلة
بالتعويض طالما توافرت له شروط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ،
ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك (راجع المادة ١٦٥ من التقنين
المدنى) . أما حالة الضرورة فهى لا تحول دون امكان المساءلة المدنية

(١) محضر جلسة ١٩٠٣/١١/٢ ملحق الوقائع المصرية في ١٩٠٢/١١/٢٥ .

(٢) عن الدكتور السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق ص ٤٤٨ . وراجع في هذا
الموضوع جرائم لولان ج ٢ فقرة ١٠٧١ ، والأستاذين بدوى وشيرون رقم ١٢ ص ٢٩٦ ،
والدكتور محمود نجيب حسنى « شرح قانون العقوبات » القسم العام ١٩٦٢ ص ٦٦٨ - ٦٧٠ ،
والدكتور محمد محي الدين عوض « القانون الجنائى في التشريع المصرى والسودانى » ١٩٦٣
ص ٥٤٨ - ٥٥٠ .

بالتعويض الذى يراه القاضى مناسباً (م ١٦٨ منه) ، أى بتعويض مخفف .
فهى - بحسب الأعمال التحضيرية للتقنين المدنى - « تؤدي الى التخفيف
اذا لم يكن للمضرور نصيب فى قيامها ، ويظل محدث الضرر مسئولاً فى
هذه الحالة ، ولكنه لا يكون ملزماً الا بالتعويض الذى يراه القاضى مناسباً ،
باعتبار انه الجيء الى ارتكاب العمل الضار وقاية لنفسه أو لغيره من ضرر
محدد أشد خطراً ، فهو من هذه الناحية أسير تبعة وأخف وزراً .. » .

وهذه المسئولية المدنية تكفى بذاتها فيما تنفى صفة الإباحة عن
الجريمة التى قد تقع دفعا للخطر فى حالة الضرورة ، وتمشى تماماً مع
موقف فقهاء العقابى عندما اعتبرها من أسباب امتناع مسئولية الجانى
اللاصفة بشخصه لا من أسباب إباحة الفعل فى ذاته ، اذ أن أسباب الإباحة
تحول دون امكان المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، على النحو الذى
يحدث مثلاً فى الدفاع الشرعى اذا توافرت أركان نشوئه ولم يقع تجاوز فى
استعماله .

ويراعى أن القانون المدنى لا يعتبر حرية الاختيار أساساً لازماً
للمساءلة فى كل الصور ، بدلالة امكان الحكم بتعويض مدنى على المضطر ،
وعلى المتبوع عن فعل تابعه ، ومن حيازة الشئ استناداً الى مسئولية
قبول المخاطر *acceptation du risque* التى تسمح بالمساءلة بالتعويض
فى كثير من الأحوال رغم انتفاء الخطأ فى جانب المسئول بالتعويض . وهذه
الأحوال مؤسسة على بعض القرائن القانونية فى الإثبات التى قد تكون
قاطعة والتى لا مقابل لها فى الشرائع العقابية الحديثة التى لا تسلم بنظرية
الخطأ المفترض بقرائن وبالتالي لأمثال تطبيقات نظرية قبول المخاطر ،
أو تحمل التبعية .

المبحث الثانى

موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة

المطلب الأول

مدى الإرادة

فى بعض صور الشذوذ

يشير موضوع المجرمين الشواذ مشكلات كثيرة متصلة بعلوم متنوعة
كالاجرام وعلم النفس الجنائى والاجتماعى . ومن زاوية مدى حرية
الإرادة - وهى مرتبطة وثيق ارتباط بما عداها من زوايا - أجمعت البحوث
العلمية على أن مسئوليتهم من الدقة بمكان ملحوظ .

ومع مراعاة أن اجرام العقلاء أيضا قد يكون صدى لشذوذ عقلى لكنه لا يصل الى حد المرض العقلى الظاهر أو المختفى .

كما قد يكون صدى لشذوذ عاطفى أو شعورى قد ينتهى بصاحبه الى سلوك سبيل الجريمة ، أو بالأدق الى اتخاذ سلوك مضاد للمجتمع ، حتى وان كان هذا السلوك سويا من ناحية النوااميس الطبيعية الاخلاقية التى ينبغى على الانسان الفاضل أن يرتبط بها ، أو أن يوجه ارادته فى طريق محاولة هذا الارتباط .

وهذا الشذوذ العاطفى أو الشعورى هو « فقدان التوازن بين الدافع الى الجريمة والمانع . فالمانع من الجريمة هو دائما شعور فردى ، اما بالتقوى بأن يتعلق الفرد بالخير حبا للخير ، واما بالتوجس من العقوبة بأن يكره الشر خوفا من آثاره الضارة لا حبا فى نقيضه وهو الخير . والدافع الى الجريمة هو دائما شعور بحاجة غريزية . وانما يفقد التوازن بين الدافع والمانع لصفة غير عادية فى الدافع من جهة ، ولضعف غير عادى فى المانع من جهة أخرى ...»

والضعف غير العادى فى المانع مظهره اما ضعف فى التقوى وحب الخير ، واما عدم اكتراث بالم العقوبة . فالجريمة كحقيقة واقعية هى فى جميع الأحوال سلوك لا يأتيه الرجل العادى لكونه فقدانا للتوازن بين الدافع الى الجريمة كفعل ضار بالمجتمع وبين المانع منها ، وذلك لشذوذ فى الدافع هو شعور بحاجة غريزية غير عادية فى نوعها أو فى قدرها ، ولشذوذ كذلك فى المانع هو ضعف فى التقوى وحب الآخرين ، فضلا عن عدم اكتراث بالم العقوبة .

هذه الحقيقة الواقعية فى معنى الجريمة هى موضوع علم الاجرام . فهذا العلم يدرس الانسان المجرم ليقف على الأسباب التى من أجلها أجرم ، أى الأسباب التى من أجلها غاير سلوكه السلوك المعتاد بين معظم أفراد الجماعة » (١) .

وبطبيعة الحال ان حديثنا فى المقام الحالى مقصور على المجرمين التواز عقليا ، أى أولئك الذين يُطلق عليهم وصف المجانين أو أنصاف المجانين . أما المجرمون الشواذ عاطفيا أو شعوريا فان موضوعهم هو موضوع علم الاجرام برمته .

ولذا فان التشريع الوضعى لا يعنى بهم . ولا يخضعهم لاية معاملة خاصة ، اللهم الا ان تكون هى تقرير مسئوليتهم الجنائية كاملة لتوافر القدر المطلوب من حرية الاختيار فى سلوكهم المضاد للمجتمع ، حتى وان

(١) راجع الدكتور رمسيس بهنام فى « علم الإجرام » طبعة ثالثة . ج ١ ص ٢٢-٢٤ .

لم يكن بالمرّة مضادا للنواميس الأخلاقية ، بل على العكس من ذلك كان ملتصبا معها كل الالتئام ، ولو وصل في التئامه الى حد التضحية النبيلة ، أو النضال الشجاع لأجل قضية صادقة وعادلة ، ولكنها تتعارض مع مشاعر المجتمع الذى يعيش فيه ذلك المناضل الشجاع .

وذلك المجتمع قد يكون غارقا الى اذنيه في بعض القيم والمفاهيم الخاطئة ، والتي تكون بسبب عراققتها قد رسخت في وجدانه رسوخا تاما فأضحت مصدرا رهيبا يعوق تطوره نحو الأفضل خلقيا ، واجتماعيا ، وعقليا ، ومن هنا جاء الصدام بين سقراط ومجتمعه ، أو جاليليو وعصره ، أو بكاريا وناقديه ، أو باستير وخصومه ... ولذا فليكن مفهوما ان الحديث هنا عن الشواذ بحسب علم النفس لا عن المصلحين أو المناضلين الذين قد يُعتبرون شواذا بحسب بعض الأوضاع التشريعية ، أو السياسية ، أو الاجتماعية ، أو الدينية ...

وقد أجمعت الشرائع الحديثة على نفى المسؤولية الجنائية عن المجنون كلية . ولم يكن الأمر كذلك في العصور القديمة والوسطى حين كان المجنون الكلى يعاقب كغيره ، بل ظل المجنون يحاكم في الصين الى عهد قريب ، لكن كان للسلطة الادارية حق تخفيف العقاب عنه .

ونميل المدرسة الوضعية الايطالية الى التخلص من بعض القتلّة المجانين وقت ارتكاب جريمتهم ولو باعدامهم اذا كان لا يرجى شفاؤهم ، لا لردع غيرهم بطبيعة الحال ، بل استنادا الى ضرورة الدفاع الاجتماعى وحدها . الا أن هذا النظر لا يلقى تأييدا من الرأى العام ، ومن سائر المدارس العقابية الأخرى ، لأن اعدام المجنون - مهما ظهر خطره - اجراء غير عادل .

عن التخلف النفسى

وتعريف الجنون من اصعب الامور من الوجهة الفنية ، وقد تعددت تعريفاته ، فعرفه البعض بأنه يمثل « حالة الشخص الذى يكون عاجزا عن توجيه تصرفاته على صورة صحيحة بسبب توقف قواه العقلية عن النمو أو انحرافها أو انحطاطها ، بشرط أن يكون من ضمن الحالات المرضية المعينة » (١) . وعرفه البعض الآخر بأنه « عدم قدرة الشخص على التوفيق بين أفكاره وشعوره وبين ما يحيط به لأسباب عقلية (٢) » .

(١) الدكتور جارنييه Garnier في « جمية الدراسات التشريعية » . راجع جاروج ١

فقرة ٣١٩ من ٦٢٣ .

(٢) « الطب الشرعى في مصر » للدكتورين سدى سمث وعبد الحميد عامر طبعة

١٩٢٥ ص ٤٦٢ .

وبعض الناس يتصور أن المجنون هو من فقد الإدراك تماما ومعه حرية الاختيار ، فأصبح يتصرف عن غير وعى . ذلك مع أن الواقع هو أن المجنون كثيرا ما يتصرف تصرفات واعية ، وربما لا تخلو من عمق وتربط وقد لا يختلف في مظهره عن سليم العقل ، فلا يميزه عنه إلا أن بعض تصرفاته يبدو غامضا غير مفهوم ، لكنه نتيجة حتمية لاختلال قواه العقلية ، ومنطقية مع مقدمات معينة أوجدها هذا الاختلال في ذهن صاحبه .

والجنون ليس اسما لمرض واحد ، فأحيانا يكون مستديما ، كما قد يكون دوريا أو متقطعا . وأحيانا يكون عقليا ، كما قد يكون جنونا أدبيا صرفا Folie Morale متخذا صورة فقدان الإحساس الأدبي ، أى القدرة الكافية على التمييز بين الخير والشر . وهذا الأخير من أعقد المسائل وأدعاهها إلى اختلاف الراى فيه . إذ أن المتهم يكون عاديا في إرادته وذكائه لكنه فاقد بالفطرة إحساسه الخلقى . ثم أن تشخيصه صعب ، وكل ما قد يدل عليه هو انتفاء الباعث الواضح للجريمة من جهة ، وبلاذة المتهم بعد ارتكابها من جهة أخرى فلا يبدو عليه أى ندم ولا شعور بالذم .

وهذه الصورة يطلق عليها أيضا وصف « الحالة السيكوباتية » Psychopathic state وهى تسمية أطلقها العالم الألماني كوخ Koch منذ سنة ١٨٨٨ ، وهى ينبغى أن تلقى عناية خاصة من فلسفة القانون بالنظر إلى وثيق اتصالها بمشكلة حرية الاختيار .

ويمكن أن يطلق عليها أيضا وصف « حالة التخلف النفسى » أو بالأحرى الروحى ، وهى تنجم فى الراجح عن تخلف روحى عريق فى تطور الحاسة الخلقية التى ينبغى أن تتطور - عند الأشخاص الأسوياء - بمقدار تطور الوعى ، وفى اتساق منظم معه حتى تهب لصاحبها تناسق الشخصية ولو عن طريق الألم أو بالأدق عن طريق الاتعاظ الصحيح من الألم (١) .

وتخلف الحاسة الخلقية عن التطور يؤدى بطبيعة الحال إلى نمو الأثرة والافراط فى الإحساس بالذات ، وبالتالي إلى كل مظاهر السلوك الاجتماعى أو إلى بعضها ، ومنها الجريمة خصوصا عندما تقع هذه الجريمة على النقيض من النواميس الطبيعية للأخلاق ، وبصرف النظر عن مدى مخالفتها لأحكام التشريع الوضعى المطبق فى زمان ومكان معينين .

وهذا التخلف قد يصيب من ناحية مبدئه بنسب مختلفة بعض الأفراد ، كما قد يصيب بعض الجماعات ، لكنه لا يصل إلى مرتبة الجنون الخلقى إلا إذا وصل ضعف الحاسة الخلقية عند فرد معين إلى مستوى

(١) راجع ما سبق فى ص ١٨٩ - ١٩٩ .

قد يكون هو بعينه مستوى انعدامها أو ما يقاربه . ولعل هذا النوع من الجنون يمثل عندئذ صورة أخرى من صور ارتداد الانسان *atavisme* الى أصله الحيوانى التى يؤمن لومبروزو بتوافرها لدى بعض الجناة بالفطرة والتى يربط بينها وبين بعض المعالم التشريحية لدى هذه الطائفة . الا ان الارتداد - أو ان شئت التخلف - ليس له معالم تشريحية ، بل نفسية - روحية فحسب تتجلى فى نوع خاص من السلوك الاجتماعى البدائى .

وعلى أية حال ففى تحليل أعراض هذه الحالة بوجه عام يقول الدكتور اكرم نشأت إبراهيم : « لا تتميز حالة التخلف النفسى فى سن مبكرة بانحراف خطير لاختلاط أعراضها بمظاهر السلوك السوى للطفل ، وان كان الصغار المتخلفون نفسيا يكونون اقل استجابة من الصغار الاسوياء لوسائل التربية والتقويم المتبعة .

غير أن مظاهر هذه الحالة تبدو واضحة جلية ، حالما يبلغ صاحبها دور المراهقة ، لاحتفاظه - رغم تكامل نموه العقلى والجسمانى - بسلوكه الطفلى العايب ، المتصف بالاندفاعية واللااخلاقية والانانية واللاتكيفية ، وهى السمات الرئيسية للتخلف النفسى .

فالاندفاعية *impulsiveness* التى يتصف بها ، تبدو فى جريه وراء أهواء اللحظة الراهنة ، دون تقدير لما كان من تجارب الماضى ولما سيكون من أهداف المستقبل .

واللااخلاقية *immorality* تبرز فى انطلاقه نحو اشباع لذاته حيثما يجدها ، بلا رعاية لقواعد الاخلاق والآداب .

والانانية *selfishness* تبرز فى اتخاذها من البيئة وموضوعاتها وسائل لارضاء رغباته الجامحة ، بلا مبالاة لما قد يسبب ذلك للغير من المحن والكوارث والآلام .

أما اللاتكيفية *inadaptability* فانها تتجسم فى اصطدامه المتواصل مع المجتمع ، نتيجة عدم توافقه مع القيم والمعايير التى ألفتها الجماعة .

والتخلف النفسى الى جانب ذلك كله ، كذوب لا يقيم فى قوله أو عمله وزنا للصدق ، مغرور بذاته ينقصه الاستبصار بما هو مصاب به من اضطرابات ، عديم الخجل والندم ، عاجز عن المثابرة على أى عمل مفيد بعيد المدى ، لا تدع له تقلباته الانفعالية مجالا للاستقرار ، تسوده فجاجة عاطفية ، لعدم قدرته على اكتساب عواطف سوية ناضجة ، يتطلب تكوينها تكتل عدة انفعالات منسجمة حول موضوع معين اقترن بخبرات خاصة متكررة .

أما مستوى الذكاء لدى المتخلف النفسى ، فانه يكون غالبا متوسطا أو فوق المتوسط ، وقلما يقل عن المعدل الوسطى ، هذا اذا اتبعنا فى قياس ذكائه اختبارات الذكاء المقننة ، أما اذا قسنا ذكائه فى ضوء القاعدة التى تعتبر مدى قدرة الفرد على التكيف مع البيئة أساسا لدرجة الذكاء فان حظ المتخلف النفسى من الذكاء يكون ضئيلا الى حد كبير .

وقد تعددت التصنيفات التى أوردها الباحثون لحالات التخلف النفسى ، ونحن نفضل منها التصنيف الذى صنف المتخلفين نفسيا ، على أساس الأسلوب الذى يتهجونه فى سلوكهم ، الى نمطين هما :

١ - النمط العدوانى ، ويتبع فى سلوكه أسلوبا عدوانيا عنيفا ، يجعله خطرا دائما يهدد المجتمع ، لما يبدية من تحد ساخر لفظ لنظم الجماعة .

٢ - النمط المراوغ وينهج فى سلوكه أسلوب التلغيق والاهمال ، والمماطلة ، والتعاسى ، والتسكع وعدم الاكتراث لشيء ، وتزييف الحقائق .

هذا ولا يعنى تصنيف حالات التخلف النفسى الى نمطين ، بأن هناك حدودا فاصلة قاطعة بينهما ، بل قد يختلط فى بعض الحالات الأسلوب العدوانى مع الأسلوب المراوغ ، فيتلون سلوك المصاب حيناً بالعدوان وحيناً بالمراوغة ، تبعا لما يحققه له أى اللونين من لذة فورية عاجلة قصوى .

والتخلف النفسى لا يعيق حتما المصاب به عن اكمال تعليمه وبلوغ قدر من النجاح المادى السطحى اذا واثته ظروف مناسبة ، أو أحاطته عوامل مشجعة مسهلة . على أن مثل هذه الحالة لا تحصل كثيرا ، كما أن النجاح الذى يفوز به المتخلف النفسى لا يمكن أن يبلغ مستوى انسانيا رفيعا ، ويتعذر الاحتفاظ به الى النهاية لمعجز صاحبه عن المثابرة المنظمة المستمرة والسعى نحو أهداف مثلى ... » (١) .

ثم يقول المؤلف : « وقد تبينت الآراء حول تحديد عوامل التخلف النفسى ، دون أن تستقر أية واحدة منها على تفسير واضح مقبول يصح اعتباره تعليلا جامعا مانعا لما هو معروف من صور هذه الحالة السلوكية الشاذة . فقد أرجعها البعض الى اختلال الحاسة الخلقية Moral Sense التى زعموا بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ ، غير أنهم لم يقدموا أى دليل ملموس على وجود مثل هذه الحاسة المزعومة ... » وفى الواقع ان الحاسة الخلقية نفسها ليست مزعومة انما القول بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ هو القول الذى

يفتقر الى اثبات ، وذلك لأن هذه الحاسة شأنها شأن كل الأحاسيس الأخرى كامنة في الوعي العام أو الشامل للإنسان المرتبط بجسده الأثيري . ولا محل حتى للقول بأنها متمركزة في المخ وذلك لأن الأحاسيس بوجه عام أوسع نطاقا بكثير من دائرة المخ ، وهو لا يمثل أكثر من تجسد جزئي يعطى لصاحبه ما يوصف بأنه العقل الواعي . أما العقل الشامل فهو كجبل الثلج يطفو جزء صغير منه على السطح فيوصف بأنه العقل الواعي ويختفى الجزء الأكبر منه تحت السطح فيوصف بأنه العقل الباطن (١) .

ثم يقول : « ومما لا شك فيه أن السلوك الاجتماعي الذي ينتهجه المتخلف النفسي ، يشمل في معظم صورته ، أفعالا وامتناعات ضارة بالمجتمع مما يقرر لها القانون عقابا جنائيا ، وهي بذلك تنطوي تحت مفهوم الجريمة . غير أن المتخلف النفسي يتميز في أجهامه عن المجرم العادي من عدة وجوه لخصها كلكلي Cleckly في الفروق الآتية :

١ - للمجرم العادي هدف معين ، يروم الاستحواذ عليه عن طريق عمله الإجرامي بينما المتخلف النفسي يقدم على اقتراف الجريمة ، دون أن يكون له هدف واضح في الغالب ، أو لمجرد تحقيق لذة تافهة على الرغم من العقوبة القاسية التي قد يعرض نفسه إليها بصورة أكيدة في أحوال كثيرة ، فهو مثلا قد يقدم على سرقة سيارة لمجرد التنزه مع فتاة تكون بصحبته .

٢ - المجرم العادي يحاول جهده عدم تعريض نفسه لأي أذى ، بينما المتخلف النفسي لا يؤدي الآخرين فقط ، وإنما قد يؤدي نفسه أيضا ، ويظهر ذلك واضحا في اقدامه على الانتحار أحيانا ، وتحطيم وإتلاف ممتلكاته .

٣ - المتخلف النفسي لا يميل إلى ارتكاب الجرائم الخطيرة كالقتل مثلا ، وإن كان يحتمل اقدامه على ارتكابها في سياق ثوراته الاندفاعية ، ودون أن تكون مسبقة بتدبير أو تحضير إلا فيما ندر (٢) وقد ظهر بنتيجة فحص هندرسون ، على ٤٩ شخصا ارتكبوا جرائم قتل مختلفة ، بأن أربعة منهم فقط هم من المتخلفين نفسيا ، وقد ارتكبوا جرائمهم دون تدبير سابق .

والملحوظ بصفة خاصة أن المنتمين للنمط العدواني aggressive تبعالأسلوب سلوكهم العنيف هم أكثر اصطداما بالمجتمع من أفراد النمط المراوغ deceptive ، وبالتالي تزداد نسبة جرائمهم المتسمة بالقسوة والرعونة

(١) راجع مؤلفنا في « مفصل الإنسان روح لا جسد » . طبعة رابعة الجزء الأول ص ٨٤٦ - ٨٦٣ ، والجزء الثاني ص ٩٣ - ١٢٤ ، والجزء الثالث ص ٧٥٩ - ٧٧٩ .
(٢) Hevery Cleckly; The Mask of Sanity. London 1941
p. p. 208-210.

والافتضاح ، اذ يثورون لاتفه الأسباب ، فيهددون ويتوعدون وتندفق الشتائم من أفواههم ، وقد ينهالون بالضرب على من يعترضهم ، ويدمرون ما يقع تحت أيديهم من أشياء ، وربما عمدوا الى اضرار النار فيها . وواضح بأن مثل هذه الأفعال معاقب عليها باعتبارها جرائم تهديد وقذف وسب وايداء واتلاف واحراق .

كذلك لتجرد هؤلاء العدوانيين من الحياء بصلافة ، ولاضطرابهم الجنسي ، وتخليهم عن التبعات الاجتماعية والأخلاقية ، لا يتورعون عن الانطلاق وراء نزواتهم دون تبصر ، فيرتكبون جرائم هتك العرض والفعل الفاضح العلنى والعري ، وغيرها من الجنايات والجنح والمخالفات المنافية للآداب

أما جماعة المنتمين للنمط المراوغ ، الذين يكون « قناع العقل » لديهم أكثر خداعا ورياء ، فانها تتصف غالبا بالمخاتلة والمخادعة والليونة . فالتخلف النفسى المراوغ لا يمثل البطالة والتسكع والعيش عالة على الآخرين ، غير أنه يتحاشى الاصطدام الصريح مع القوانين والأنظمة الواجبة الرعاية ، بلجؤه الى التمثيل وذلاقة اللسان كوسيلة لاقتناع ضحاياه وحملهم دون اكراه على تحقيق رغباته . لذا يغلب عليهم ارتكاب جرائم الاحتيال ، وخيانة الأمانة ، والتزوير ، وابتزاز الأموال ، والانتحال غير المشروع للوظائف والرتب والافغواء مع الوعد بالزواج ، والتحرير على الفجور ، والاخبار الكاذب ، وشهادة الزور .

وقد يحدث أن يقترب المتخلف النفسى من النمطين ، جرائم سياسية بحث أو مختلطة أو مرتبطة ، طمعا فى تقمص أدوار الزعامة ، واندفاعا أرعن منه وراء حب الظهور ، ولأجل المباهاة والزهو . كما أن المتخلفين نفسيا - العدوانيين والمراوغين على السواء - لا يعترفون بحق التملك على ما يبدو ، لذلك فانهم لا يتوانون عن اختلاس أموال الغير لصرفها فى قضاء حاجاتهم العابرة ، وانفاق ما يتبقى منها بسفه فى سبيل الرذيلة . وتنصب السرقات الأولى لأعضاء هذه الزمرة فى معظم الأحوال ، على ممتلكات أقربائهم وأصدقائهم ، لسهولة استحواذهم عليها ، ثم تشمل ممتلكات الآخرين ممن لا تربطهم بهم اية رابطة .

ومن الممارسات المعتادة لدى عدد كبير منهم ، الافراط فى تناول الخمر والمخدرات ، التى تحقق لهم جزءا غير يسير من اللذة التى يتصيدونها بكل وسيلة ممكنة . ومثل هذا الايمان يضاعف قوة العوامل الدافعة لاجرامهم ويزيد فى خطورتها ، فضلا عن أن كلا من حيازة المواد المخدرة لغير الأغراض المشروعة والسكر البين فى المحلات العامة ، يعتبر بحد ذاته

جريمة معاقبا عليها « (١) .

* * *

هذا وقد تفاوتت الآراء المختلفة تفاوتاً بيناً في موقفها من هذا الجنون الخلقى أو « الحالة السيكوباتية » وذلك بحسب المدارس التي وجهتها في تعليل هذه الحالة وفي تعيين مدى حرية الاختيار التي يتمتع بها الجاني .
فما اختلف الرأي اختلافاً بيناً في مواجهتها بالعلاج النفساني أو العقابي ، بالإضافة الى تلمس أسباب الوقاية للمجتمع التي هي من أصعب الأمور بالنسبة لهذه الحالة بالذات ، لأن الجاني قبل ارتكابه جرائمه قد يبدو طبيعياً جداً وعلى مستوى طيب من الذكاء .

ويمكن في هذا الشأن التمييز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية :

— فأولها يرى أن الشخصية السيكوباتية لا تعتبر من ضمن حالات المرض العقلي ، بل هي تمثل حالة شذوذ خلقي ، أو سلوك مريض أعوج أعوجاً لا ينفي المسؤولية الجنائية ولا ينبغي أن ينتقص منها (٢) . وعيب هذا الرأي أنه يتجاهل في حالة هذه الشخصية توافق المرض النفسي — الذي قد لا يرقى الى مستوى المرض العقلي — والذي يتمثل في عدم النضج الكافي بحيث أن المريض هنا يبدو كما لو كان صبياً قاصراً لم يبلغ بعد سن الرشد القانوني ، ويتعلل بالتالي مساءلته — مساءلة عادلة — كالشخص البالغ سن الرشد سواء بسواء .

— وثانيها يرى — على العكس مما تقدم — أن هذه الشخصية تمثل مرضاً عقلياً بكل معنى الكلمة ، غاية ما هناك أن أعراض هذا المرض — أو بالأدق هذا الجنون الحقيقي — تكون مغطاة برداء صناعي مزيف من سلامة العقل يخفي حقيقة حالة صاحبه حتى عن الاختصاصيين في بعض الأحيان . ولذا فإن هذا الاتجاه يميل الى تقرير امتناع المسؤولية الجنائية بتاتا على أساس توافق مرض عقلي دفين من طبيعة خاصة به ، لأنه يختلف عن سائر الأمراض العقلية في مظهره الخارجي ، لكنه لا يختلف عنها في قوة تأثيره في حرية الاختيار التي قد يقضى عليها في النهاية (٣) .

— وثالث هذه الاتجاهات يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين الاتجاهين المتطرفين فيذهب الى أن الشخصية السيكوباتية من صور المرض النفسي

(١) الدكتور أكرم نثأت إبراهيم الرجع السابق ص ١٦٧ — ١٧٠ .

(٢) من هذا الرأي فاينهورن Weinhofen في مؤلفه عن « الجنون كدفاع في القانون الجنائي » . Insanity as a Defence in Criminal Law.

(٣) ومن هذا الرأي كاريمان Karpman وأيضاً كليكي Cleckly H.

لا من صور المرض العقلى ، فهى لا تترك ملكة التمييز على حالها ، ولا تقضى عليها قضاء مبرما ، بل ينبغى اعتبارها من مصادر تخفيف المسؤولية الجنائية اسوة بحالات الامراض النفسية التى تنال مناسلا مسلما به من حرية الاختيار لدى اصحابها حتى وان كانت لاتقضى عليها بتاتا وهى تختلف تماما عن الامراض العقلية وتحمل أسماء شتى مثل نزعة الكلب المرضى *Mythomania* ، ونزعة الحريق المرضى *Pyromania* (١) .

ويبدو ان هذا الاتجاه الثالث أمكنه عن طريق اعتداله أن يوجه طائفة من احكام القضاء فى بعض البلاد الأجنبية ، وخصوصا فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وفى الجزر البريطانية نحو قبول مبدأ المسؤولية المخففة بالنسبة لهذا الصنف من الجناة . ولكن لا يمكن القول بأن هذا الحل يلاقى قبولا عاما فى كافة الشرائع ، فقد نص القانون فى روسيا على أن مثل هذا الجنون الأدبى لا ينفى مسؤولية الجانى ، حين أنه ينفىها فى ايطاليا . ويعتبره العلامة لومبروزو *Lombroso* من صور الجنون الفطرى أو المتوارث التى يجب علاجها والوقاية منها كغيرها .

عن التخلف العقلى

وهناك أيضا عاهات عقلية مختلفة قد تنال من ادراك صاحبها مناسلا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، مثل الهستيريا والصرع واستحواذ فكرة ثابتة على الجانى قد تكون فردية أو دينية أو سياسية . كما أن هناك حالات البله والعتة *idiotie* ، وقد يكون مصدرها الصمم والبكم *sourdo mutisme* المتوارث أو المكتسب فى الصغر . ثم هناك حالات مرضى الأعصاب *neuropathes* وفاقدى الاتزان *déséquilibrés* والمنحلين *de dégénérés* والمصابين بصور الشذوذ العقلى المختلفة *anomalie mentale* ...

فهذه كلها حالات تقع على الحد بين الصحة والمرض العقلى وتمثل درجات متفاوتة من التخلف العقلى وقد تكون الفروق بينها قوية ، كما قد تكون تافهة غير محسوسة ، وقد يتوافر أيها بسبب جنون حقيقى فلا يدرك المريض اختلال شعوره كما قد يتوافر بدون جنون حقيقى فيدرك المريض اختلال شعوره ، ومن ثم تظلمه اذا وصفته بأنه عاقل وتظلم الحقيقة اذا وصفته بأنه مجنون ...

وقد يكون هذا التخلف وراثيا ، كما قد يكون مكتسبا من سبب معين مثل الادمان على الخمر أو المخدرات ، أو التعرض لصدمة عصبية عنيفة كالفتل أو الذعر أو الحزن . وقد لا يعرف سببه على وجه

التحديد ، كما قد يكون بسبب استعداد فطرى له . بل « ان النفس البشرية مليئة - بوجه عام - بالاضطراب والتخيل ، وان الكثيرين الذين يعيشون في أوهام اذا لم تنقذهم العناية الالهية من أوهامهم ينحدر بهم الطريق الى الجريمة والجنون (١) » .

ومن الملاحظ انه حتى المجانين الخطرين الموجودين في المصحات والمستشفيات لا يفقدون ادراكهم ولا اختيارهم تماما ، وكثيرا ما يتصرفون بدوافع مماثلة لدوافع غيرهم من العقلاء ، ويتفاوتون في مستواهم العقلى والخلقى ، فيحسن بعضهم التمييز بين الخطأ والصواب . ويتمتع بعضهم ببعض ملكات ذهنية أو فنية راقية ، الى الحد الذى دفع بعض المختصين الى القول بأن عدم المسؤولية المطلق مبالغ فيه ، وان العقاب الجنائى مسألة اجتماعية قد تكون مستقلة عن المسألة الطبية . بل ذهب بعضهم الى أن عقاب المجنون قد يأتى بنتائج حسنة أحيانا (٢) .

وعن علاقة التخلف العقلى بالجريمة يكتب الدكتور يسر انور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان قائلين « كان السائد في القرن التاسع عشر ان العلاقة وثيقة بين الاجرام والذكاء . فقد كان الراى السائد - خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية - ان الجانب الغالب من المجرمين يعانى من نقص عقلى (٣) . بل حتى اذا بدا ان ذكاء بعض مرتكبى الجرائم يقترب من المتوسط العادى ، فلا ريب أن المجرم يتسم ببعض مظاهر الضعف والاضطراب . ويتحقق هذا الاضطراب بصورة خاصة في تداعى الأفكار التى كان يجب أن تعمل كمحرك عكسى يحول دون غلبة الدوافع الاجرامية (٤) . وقد أجرى العديد من الأبحاث التى تؤكد هذه العلاقة نذكر منها بصفة خاصة ما انتهى اليه « مركز ملاحظة الأحداث » بروما من انخفاض مستوى ذكاء الأحداث المنحرفين أو مرتكبى الجرائم . وفى دراسة مماثلة على خمسة وثمانين حدثا بمركز الملاحظة بجنوا بإيطاليا ، اتضح

(١) عن سيجموند فرويد ووليام شتيكل في « الكتب » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ٦١ .

(٢) ولذا يقرر أ . رى A. Pey أستاذ الطب العقلى بجامعة بروكل أن الأحساس بالمسؤولية يبدو متوافرا لدى أغلب الجناة حتى عند بعض المجانين الذين تخضع مصرفاتهم لحماية مرضية ظاهرة، ولذا فإن هذا الأحساس بالمسؤولية جوهرى وعميق وبعد سندا أساسيا وكافيا لتقرير المسؤولية الأدبية ، وأيضاً لا مكان الحياة الاجتماعية .

(٣) H. H. Goddard : Human Efficiency and Levels of Intelligence 1920 p. 73.

(٤) G. Angioletta, Manuale di antropologia criminale, Milano p. 62.

(م ٢٧ - التفسير والتخير)

ان اربعة منهم فقط يتمتعون بعمر عقلى يماثل عمرهم الزمنى او يزيد عنه ،
اذ يتراوح معدل ذكائهم بين مائة ومائة وتسعة ٪ (١) .

وفى دراسة اخرى اجريت فى الولايات المتحدة الامريكية وشملت مليونين من نزلاء السجون اتضح ان متوسط ذكائهم يقل عن مستواه عند غيرهم من الأسوياء ومع ذلك فلا نعتقد ان هذه الاحصاءات المقصورة على من اكتشفت جرائمهم تعطى تفسيراً شاملاً للجريمة ، بحيث يمكن القول بان السبب يكمن فى مستوى ذكاء المجرم . وقد يكون لمثل هذا التعليل الأخير أساس صحيح بالنسبة لبعض أنواع الجرائم مثل جرائم الإهمال ، ولكن ذلك لا يحول أيضاً دون تأكيد أنه ما زال لكل من الذكاء والصفات الخلقية مجاله الخاص ، فلا يحول تخلف أحدهما دون توفر الآخر . وقد انتهت أبحاث أخرى الى أن نسبة تخلف الذكاء بين المجرمين لا تزيد كثيراً عنها بين الأسوياء (٢) . وفى اعتقادنا أنه اذا لم يكن مستوى الذكاء كافياً لتحديد سبب الواقعة ، فإنه مما لا شك فيه ترتبط به عوامل تحدد الى مدى بعيد كيفية سلوك الفرد ونوعه وصورة تنفيذه . .

ثم يقول المؤلفان : « والثابت بالمشاهدة والتجربة أن المصابين بالتخلف العقلى تزداد نسبة ارتكابهم للجرائم . ويتضح ذلك بصور خاصة فى جرائم التشرد والتسول والجرائم الأخلاقية . وفى إحدى الدراسات بلغت نسبة المتخلفين عقلياً بين مرتكبى الجرائم الخلقية ٣٥٥ ٪ ، وفى دراسة ثانية عن مائتى فرد من هذه الطائفة أيضاً بلغ عدد البلهاء منهم ثلاثة وسبعين فرداً . وهى كلها نسب تؤكد ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين طوائف معينة من المجرمين . والملاحظ أن العته قد يدفع الشخص الى ارتكاب اشد أنواع الجرائم خطورة كالقتل تحت تأثير ثورة غضب عنيفة .

ويفسر علماء الأنثروبولوجيا الجنائية السلوك الاجرامى للمصاب بالعتة بقلبة غرائزه الذاتية وضعف قوى التحكم والمنع التى تنهار كلية أمام دوافع متنوعة خارجية او داخلية (٣) . كذلك فان البله يمهّد السبيل

(١) E. Rieti e A. Franchini in Atti del primo congresso internazionale di criminologia. Volume Secondo, Roma 1939.

(٢) L. D. Zeleny : Feeble mindedness and criminal conduct, American journal of Sociology, Jan. 1933 p. 564-578.
Edward J. Ferentz : Mental Deficiency related to crime. Journal of Criminal Law, criminology and police science Sept. Oct. 1954 p. 299-307.

(٣) Di Tullio : Principi di criminologia clinica p. 167 S.S.

أمام حالة من الاستعداد الإجرامى تستند الى عدم التبصر والرغبة الجامحة وعدم القدرة على تحمل القيود النظامية مع سرعة التأثر وسهولة الخضوع للإيحاء . كل ذلك يعنى سهولة أن يصبح هذا الشخص سارقا أو متشردا أو منحرفا كلما وجد تحت تأثير بواعث إجرامية متنوعة ، فعقليته متفتحة لكل صورة من صور الإيحاء .

والواقع أننا يمكن أن نخلص من دراستنا للعلاقة بين الذكاء والجريمة الى أن ضعف الذكاء أو التخلف العقلى ليس بذاته سببا فى الجريمة ، ولكنه بدون شك عامل مهىء للأجرام ومسهل للانحراف . فكلما كان ذكاء الفرد ضعيفا كلما ضعفت أيضا قدرته على التحكم فى حياته الفريزية ، ويزداد الأمر وضوحا فى حالة التخلف العقلى حيث يزداد احتمال وقوع الفرد فى شرك الجريمة (١) .

كذلك تتميز هذه الفئة بالتقلب النفسى والانفعالى مما يحول بينها وبين الانخراط فى عمل ثابت دائم ، الأمر الذى يمهّد للخمول والتشرد والانحراف . فضعف الذكاء يضعف بدوره من قدرة الفرد على الكفاح فى الحياة والمنافسة على مراكز العمل ، وهو المسئول الأول عن فشل الفرد فى حياته المهنية أو المدرسية فيصبح أكثر تعرضا للانحراف .

ومن الثابت أن التخلف العقلى يرتبط بنواح أخرى من الشلوذ فى الشخصية ، وبخاصة فى جوانب الحياة النفسية والعاطفية . ومن جهة أخرى فإن دراسات العالم الانجليزى بيرت Burt والامانى فون بيميلين V. Bemmelen أكدت أن أغلب الأفراد الذين يتسمون بضعف فى قيمهم الأدبية هم أيضا ضعاف الذكاء ، وإن لم يصل هذا الضعف دواما الى مرتبة التخلف العقلى . ولما كان التخلف والدونية فى سمات الشخصية يهئ كثيرا للسلوك الإجرامى فقد وضحت بذلك علاقة غير مباشرة بين التخلف العقلى والجريمة ، وهو ما يؤكده أيضا ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين المجرمين العائدين .

ونعود فنؤكد أننا لا نعنى ولا نهدف بكل ما تقدم القول بأن التخلف العقلى هو سبب الجريمة وعلتها . ولعلنا نزيد الأمر إيضاحا اذا أضفنا أن مستوى الذكاء يمكن الفرد من توقع نتائج تصرفاته ، وتوجيه سلوكه وفق الاحتياجات والمواقف الجديدة المتغيرة فى الحياة . فالذكاء اذا يمكن الفرد من تصور كيفية تتابع الأحداث ونتائجها ، فانه يعمل كموجه للفرد فى أوجه

Ritter, Die Artung jugendlicher rechtsbrecher, Deutsches (١)
Jugendrecht, H. 4. Berlin 1944, 49. SS.

نشاطه الاجتماعية وغيرها ، وهو منبئ له بعواقب سلوكه (١) .
وعلى أية حال فإن الصلة بين الجريمة وبين الشذوذ العقلي ينبغي أن
تنال الشيء الكثير من عناية الشارعين خصوصا من زاوية اثر هذا الشذوذ
في حرية الاختيار ، لأنه اذا صح أنه كلما نقص العقل نقصت حرية الاختيار
فانه يصبح من الواضح أنه ينبغي أن يعنوا كل العناية بكل ما يرتبط
باتصال الشذوذ بهذه الحرية وبالتالي بالمسئولية العقابية .

المطلب الثاني

كيفية اتصال الشذوذ بالمسئولية العقابية

لا توجد حتى الآن حلول تشريعية حاسمة من ناحية كيفية اتصال
الشذوذ العقلي بموضوع المسئولية الجنائية . ولعل الأمر لا يزال واقفا
عند التسليم بالعجز في هذا الشأن على النحو الذي عبر عنه مؤتمر للأطباء
العقليين والعصبيين عقد في سويسرا في سنة ١٩٠٧ ، حين سلم بعجز
هؤلاء الأطباء عن تقدير مدى مسئولية أى متخلف نفسى أو عقلى اذ أن
واجبهم هو الارشاد عن نوع المرض العقلى أو العصبى عند المتهم واثره في
تصرفات المريض . أى أن دورهم يقتصر على الارشاد عن الأعراض غير
الطبيعية عند صاحبها ، أما تقدير مدى المسئولية الادبية أو الاجتماعية -
وبالتالى الجنائية - فهو من وظيفة القاضى لا الطبيب .

وفضلا عن اختلاف اقيسة التخلف من الناحية الطبية فإن اقيسة
المسئولية مختلفة بدورها بين الشرائع . ومن ناحية اتصال هذه الاقيسة
بتلك يمكن أن يثار البحث في مسئولية المجنون وذى العاهة العقلية على
عدة وجوه مختلفة :

- فهل يؤثر الجنون - أو العاهة العقلية - في المسئولية من ناحية
القصد الجنائى ، فينفى أيهما القصد - وبالتالي المسئولية الجنائية -
لما يتطلبه القصد من ادراك تام بحقيقة الواقع ، مظهره العلم بتوافر
أركانها القانونية ؟

- أم يؤثر أيهما في حرية الارادة لدى الجانى ، وعندئذ يتعين البحث
اولا فيما اذا كانت حرية الارادة متوافرة بالنسبة لغير المجنون أم لا ؟ .

(١) عن مؤلفهما « علم الإجرام وعلم العقاب » ١٩٧٠ ص ١٩٧ - ٢٠١ وراجع
في نفس الاتجاه الدكتور مأمون محمد سلامة في « أصول علم الإجرام » ١٩٦٧ ص ٢٣٩ .

وقلنا فيما سبق ان هذه الحرية محل خلاف بين المدارس التقليدية والوضعية الايطالية ، الا في شأن المجنون فهو يمثل منطقة اتفاق بين جميع المدارس ، اذ ليس للمجنون الكامل قدر ما من المسؤولية العقابية فيها كلها .

على ان بعض المدارس العقابية لا ينكر على المجنون امكان توافر التمييز وبالتالي القصد الجنائي لديه ، فضلا عن حرية الاختيار ، شأنه شأن العاقل ، لكنه ينفي عن بعض صور الجنون توافر القدرة على مقاومة دوافع الاجرام ، أى الإرادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وليس من المسلم به وجود حالات مرضية محددة بهذا المعنى ، اذ انه في بعض الأحوال تلبس في شأن المجانين مظاهر الصحة مع المرض ، والانحراف المتأصل مع الاستسلام للدوافع الاجرامية . ثم ان استحواذ فكرة معينة على الجانى امر كثيرا ما يحدث لمن يوصفون ايضا بالأصحاء .

كيفية الاتصال في بعض صور خاصة

يضاف الى ذلك ان بعض البحوث الحديثة اثبتت ان ثمة حالات معينة من الجنون قد ترجع الى بعض صور المس *obsession* او الاستحواذ *possession* كان يجهلها تماما علما النفس والأمراض العصبية الى عهد قريب ويعتبرانها من الافتراضات الخاطئة ، لكنها وجدت قبولا بعد بحوث مضمينة عند عدد من كبار العلماء . ومن هؤلاء الفيلسوف وليام جيمس الذى يعد من أبرز علماء النفس ، والذى قرر بعد بحوثه الروحية « ان رفض التعاليم الحديثة اعتبار المس الروحى امر ممكن الحدوث رغم روايات الناس المتراكمة المبنية على التجربة الملموسة انما هو في نظرى مثل غريب للتحكم الشكلى في المسائل العلمية . ترى هل يكون الانسان علميا في الواقع اذا كان هو من العمى والجهل بحيث يرتاب في امكان ذلك ؟ ! » .

وكانت بحوثه الروحية من ضمن الأسباب التى دفعت جيمس الى ان يصف مؤلفه المعروف في « مبادئ علم النفس (١) » بأنه أصبح يمثل « كتلة كريمة منتفخة مستسقية متورمة تشهد أنه لا شيء هناك يسمى علم النفس » . ويقصد جيمس بذلك أن علم الروح *Psychic Science* قد حل محل السيكلولوجى القديمة هذه ...

وكذلك اتجه الى نفس الوجهة وليام مكدوجال *William McDougall* العالم النفسى المعروف الذى يقرر في مؤلفه عن « الجسد والعقل » أن وحدة الوعى *unity of consciousness* لا تنفى امكان أن يرتبط أكثر من

كائن روحى واحد بأعضاء جسدية واحدة . ويرى فى ذلك تفسيرا لتلك الظواهر الغريبة والخارقة للعادة التى بحثت بحماس كبير فى هذه السنين الأخيرة تحت عنوان « الشخصية الثانوية أو المزدوجة » Secondary or dual personality كما قرر « أن الحالات المماثلة لهذه تذهب بعيدا كلما تبرر الاعتقاد فى استمرار حياة الشخصية الانسانية بعد موت الجسد » (١) .

وقد فحص عددا ضخما من حالات المس والاستحواذ واثبت صحتها أيضا الطبيب العالم كارل ويكلاند Carl Wickland عضو « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى الأمريكى) وعرضها فى كتاب عنوانه « ثلاثون عاما بين الموتى » (٢) . ومثله الدكتور تيتوس بول Titus Bull عضو نفس المجمع العلمى والذي لخص تجاربه الطويلة فى مؤلف عنوانه « تجارب فى علاج العقول المريضة » (٣) ، ونجح كلاهما فى علاج حالات كثيرة من الجنون المستعصى بعد أن فشلت فيها الوسائل المألوفة من اعطاء المسكنات ، والصدمات الكهربائية ، والتحليل النفسى .

ومثلهم أيضا العالم الجرى الدكتور ناندور فودور Nandor Fodor الذى كان محللا نفسيا معروفا وعمل لدى عدة سنين مديرا للبحث « بالمعهد الدولى للبحث الروحى » بلندن (٤) ، كما كان عضوا فى « أكاديمية العلوم بنيويورك » (٥) ، وعضوا فى « الجمعية النفسية » بواشنطن ، وأستاذًا فى « المعهد التدريبى للتحليل النفسى » التابع « للجمعية الاهلية للتحليل النفسى » (٦) وله بدوره عدة بحوث تؤيد نفس هذا الاتجاه منها مؤلفه فى « العقل المسكون (٧) » (١٩٦٠) و « بين عالمين (٨) » (١٩٦٤) . ومنهما مؤلف

Body and Mind p. 366. (١)

Thirty Years Among The Dead. (٢)

والقسم الأول منه ترجمة بمعرفة الدكتور على عبد الجليل راضى الأستاذ بجامعة عين شمس . وقد صدر هذا الكتاب فى سنة ١٩٢٤ وله طبعة حديثة فى سنة ١٩٦٨ . راجع منها بوجه خاص الفصل السادس وعنوانه : « الأرواح والجريمة » ص ١١٦ — ١٣١ . ومؤلفنا فى « التكوين الروحى وأسرار السلوك » ١٩٨٢ ج ٢ ص ٧٤٧ — ٨٥١ .

Experiences in Healing Relative to Diseased Minds. (٣)

International Institute For Psychical Research. (٤)

New York Academy of Science. (٥)

Training Institute of The National Psychological (٦)

Association of Psychoanalysis.

The Haunted Mind. (٧)

Between Two Worlds. (٨)

بالاشتراك مع العالم النفسى الدكتور هيروارد كارنيجتون عن « الاناس المسكونين (١) » (١٩٥١) .

ولا ريب أن هذه البحوث الحديثة نسبيا قد تلقى أضواء هامة على بعض حالات الجنون من ناحيتى المصدر والعلاج معا ولكنها فى نفس الوقت تثير مشكلة التسيير والتخير لدى بعض الجناة من زوايا جديدة لم تكن معروفة من قبل ولا تزال حتى الآن محل نزاع - خصوصا لدى أبناء مدرسة فرويد القائمة على مادية الوجود - وهذه المشكلة هى هل ينبغى أن يسند التصرف الى المريض عقليا أم الى وعى آخر ؟ وإلى أى مدى يمكن أن يلقى هذا الوعى الأجنبى ارادة المريض العقلى أو يتحكم فيها ؟ وهذا التساؤل يشبه الى حد بعيد التساؤل الحالى عن مسئولية المتهم الخاضع للتنويم المغناطيسى وهل ينبغى أن يتحمل أية مسئولية أم لا ؟

ولا ريب أن تحكم الوعى الأجنبى عن المريض عقليا يبدو فى حالات الاستحواذ الكامل أقوى مما هو فى حالات المس . ففى الحالات الاولى يكاد يفقد المريض ذاكرته وبالتالي شخصيته فقدأ تماما . أما فى الحالات الثانية فإن المريض لا يفقد ههما الا فقدأ جزئيا . وهنا قد يثار أيضا تساؤل من نوع آخر وهو هل يمكن أن يلعب قانون التوافق العقلى دوره أم لا ، وإلى أى مدى يؤثر هذا الدور فى مسئولية الجانى ؟ وكل هذه أسئلة حديثة لا تزال قيد البحث العلمى ولا يمكن الاجابة الصحيحة عليها الآن وذلك لأن جميع الدراسات الروحية - رغم مضى أكثر من قرن وربع عليها - لا تزال تعتبر فى مبدئها اذا قورنت بالدراسات النفسية أو الاجتماعية .

واذا اضيف الى ذلك أن الدراسات الروحية تتصل بأدق ما يتعرض له الباحثون من أسرار النفس الانسانية فى أعماق جوانبها لتبين تماما صعوبة اعطاء اجابة دقيقة عن هذه الأسئلة ، وأن كانت اثارها لا تخلو من فائدة محققة فى فتح أبواب جديدة للبحث الوضعى ، وكلما تقدمت الدراسات فيها كلما أمكنها أن تصل الى نتائج أقرب الى الصحة من غيرها .

عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة

ثم يضاف الى ما تقدم مشكلة من أدق المشكلات فى موضوع اثر التخلف النفسى أو العقلى فى حرية الاختيار ، وهى أنه لا يكفى مجرد اثبات توافر أيهما سواء قبل ارتكاب الجريمة أم أثناء ارتكابها، بل يلزم أيضا اثبات

Haunted People.

(١)

وراجع أيضا مؤلفنا « فصل الانسان روح لا جسد » طبعة رابطة الجزء الأول

ص ٨٢١ - ٨٢٢ .

مدى الاتصال القائم بين حالة المتهم العقلية والجريمة المسندة اليه . فعلى مدى هذا الاتصال يتوقف مدى حريته في الاختيار ، وذلك بصرف النظر عن نوع التدبير الوقائي اللازم اتخاذه نحوه . فلا تنحصر مهمة القاضي - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « في تحديد نوع المتهم المائل امامه من بين أنواع الرجال بقدر ما تنصب على تحديد مدى ما كان المتهم يملكه من أهلية الادراك والاختيار وقت أن انزلق الى جرمه حتى يتسنى قياس الجزاء على قدر الاثم .

وبناء على ذلك فانه من الخطأ الظاهر أن يقرر الخبير عدم مسئولية المتهم لمجرد اكتشافه أن هذا المتهم مصاب بمرض عقلي أو بشذوذ نفساني . فحتى المرض العقلي الاجرامى قد لا يكون هو السبب في الجريمة التى وقعت بالذات على النحو الذى ارتكبت به ، اذ قد تكون راجعة الى سبب آخر غير ذلك المرض وان كان من الأمراض التى يمكن أن تتولد عنها الجريمة . ويكون من المنيد عندئذ في تحديد المسئولية بيان ما اذا كان سير المرض قد أدى الى الجريمة بطريق غير مباشر أى عن طريق التأثير فى استعداد سابق لنفس المجرم . وعلى العكس فان عدم اكتشاف مرض عقلي فى المجرم وقت الفحص لا يقطع بأن حالته وقت ارتكاب الجريمة كانت غير مرضية ...

على أن فحص مدى ما كان للمجرم من أهلية ادراك وقت الجريمة يجب أن يكمله فحص ما كان لديه من أهلية اختيار عندئذ ، أى الحالة التى كانت عليها ارادته . ذلك لأن كثيرا من المجرمين يكون على حالة سليمة من أهلية الادراك وقت ارتكاب الجريمة فيكون مقدرًا للغاية الاجرامية ، محيطا بها ، وبناتج تحقيقها ، وانما يكون انزلاقه الى تنفيذها راجعا الى نقص لا فى أهلية الادراك وانما فى أهلية الاختيار أى فى ملكة الارادة ، اذ لا تقوى ارادته على تغليب المانع من الجريمة على الدافع اليها فيقع الحدث الاجرامى .

على انه لما كانت كل جريمة وليدة خلل فى ملكة الارادة كان من شأنه تغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، فانه لا يفهم مما تقدم أن كل جريمة يعتبر مرتكبها معذورا . فالخلل فى ملكة الارادة أو الاختيار ليس معناه انعدام هذه الملكة . أى ليس معناه أن المجرم يساق بغير طوع الى جرمته دون أن تكون له خيرة فى الاحجام عنها . ذلك لانه اذا بلغ الخلل فى ملكة الاختيار هذا الحد يعتبر المجرم مصابا بجنون لا شخصا سليم العقل ، وهو ما يعنى الخبير باستظهاره على كل حال « (١) .

المطلب الثالث

موقف بعض الشرائع
من مسئولية الشواذ

موقف تشريعنا المصرى

اقتصر تشريعنا المصرى فى المادة ٦٢ منه على النص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل إما لجنون أو عاهة فى العقل ، وإما لغيوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة إيا كان نوعها إذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » .

وهذا النص يهمنى هنا بوجه خاص الفقرة الأولى التى تنص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة فى العقل ... » فان هذه الفقرة تتضمن انضماما صريحا الى القول بأن أساس المسئولية الجنائية فى تشريعنا المصرى هو القدرة على الشعور والاختيار أو بعبارة أخرى مذهب حرية الإرادة دون أى مذهب من مذاهب الجبرية أو القدرية... وهذه هى نقطة البدء فى الشرائع الوضعية بوجه عام، ولا يشير ذلك مشكلة حقيقية من الناحية الوضعية ، إنما المشكلة الحقيقية هى فى تعيين معنى فقدان الشعور أو الاختيار وبالتالي معنى الجنون أو العاهة العقلية .

وفى نفس الوقت يأخذ الدكتور محمود نجيب حسنى على أساس من الصواب على هذا النص أنه لا يتضمن تنظيما لحالات الجنون الجزئى أو بالادق لحالات الشلوذ الاجرامى : « بل انه ليس فى نصوصه ما يوحى بأن المشكلة قد عرضت لوضعيه فى صورة من الصور ، وهو يشترك فى هذا النقص التشريعى مع قانون العقوبات الفرنسى .

ويفسر هذا القصور أن القانونين الفرنسى والمصرى قد تأثرا - فى هذا الموضع - بآراء فقهاء المدرسة التقليدية الأولى الذين تصوروا المسئولية الجنائية فكرة غير قابلة للتجزئة (١) ، فهى إما أن توجد كاملة وإما ألا توجد على الإطلاق ، وليس عندهم بين الطرفين وسط ، فالجرم أحد رجلين : مسئول أو غير مسئول ، و كل من لم يتوافر لديه مانع من المسئولية بشروطه المحددة فى القانون هو حتما مسئول (٢) . ويعنى ذلك أن الجرم

Garraud : t I. no. 324 p. 632.

(١)

Saleilles : De l'individualisation de la peine p. 53 et p. 72 et suiv.

(٢)

الشاذ - باعتباره لم يتوفر لديه مانع من المسؤولية - هو مسئول عن جرائمه . وتستند هذه النظرة الى تحديد مجرد « لحرية الاختيار » باعتبارها اساس المسؤولية الجنائية ، فهي عندهم قدرة عامة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخالف له ، وهى فى هذا المدلول تتوافر لدى الناس جميعا عدا من توافر لديه مانع من المسؤولية .

ويفسر هذا القصور من الوجهة العلمية أن القانون الفرنسى قد وضع فى وقت لم تكن فيه حالات « نصف الجنون » قد حظيت بالكشف العلمى ، اذ كان مستقرا لدى الاطباء أن الجنون لا وجود له فى غير صورته الكاملة ، وهو فى هذه الصورة يذهب بالقيمة القانونية للارادة ويمنع المسؤولية (١) . ويفسر ذلك أيضا أن هذا القانون قد وضع فى وقت لم تكن فيه نظرية الخطورة الاجرامية ونظام التدابير الاحترازية قد اتخذا مكانيهما بين النظم القانونية . وعلى الرغم من أن القانون المصرى قد وضع فى وقت عرفت فيه نظرية المسؤولية المخففة ، وأحرز فيه طب الأمراض العقلية والنفسية وفقه القانون تقدما ملموسا فقد صرفه عن الاهتمام بذلك حرصه على التمثيل بالتشريعات التقليدية ، ومنها القانون الفرنسى ...

ثم يضيف المؤلف : « يعيب التنظيم القانونى الحالى أنه يتجاهل وضعاً لم يعد وجوده من الناحية العلمية محلاً لشك ، وهو بذلك يتمسك بنظريات علمية ثبت فسادها : فالحالات التى تتوسط بين الجنون والصحة العقلية يؤكد الطب وجودها ، والتمييز المطلق الجامد بين الجنون واكتمال العقل قد مضى زمان القول به . ويعيب هذا التنظيم بعد ذلك تجاهله افكاراً قانونية حديثة كالخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية واصراره على التمسك بمبادئ فقهية تقليدية غدت قيمتها فى الفقه الحديث محلاً للشك .

ونلاحظ أن التحديد المجرد لحرية الاختيار بعيد عن الدقة العلمية ، اذ الأدق أن تفحص هذه الحرية فحصاً واقعياً بالنظر الى حالة كل شخص يقدم الى المحاكمة ويراد تحديد نصيبه من المسؤولية وحظه من المعاملة العقابية ، فاذا أخذنا بهذه الخطة تبين لنا أن التمييز وحرية الاختيار يحتملان تدرجاً ويتصفان بنسبية يجعلان العديد من الناس محتلين المنزلة الوسطى

Germain : Science pénitentiaire p. 203.

(١)

Ancel : Delinquants anormaux p. XIII

والدكتور حسن المرصاوى « مسئولية الشواذ جنائياً - المجلة الجنائية القومية » سنة

١٩٦١ م ٣٣٥ .

بين اكتمالهما وفقدتهما (١) .

وتتضح عيوب هذا التنظيم اذا لاحظنا انه ألجأ الى التماس السبل غير المباشرة للاعتراف بنظرية المسئولية المخففة : فاهمية هذه النظرية كانت مقتضية اعترافا صريحا مباشرا بها ، بالإضافة الى انه من العسير في المنطق القانوني اعتبار الشذوذ الاجرامى نوعا من الظروف المخففة ، اذ الظروف بطبيعتها اوضاع عارضة في حين يصدر الشذوذ عن مرض له نصيب من الاستقرار (٢) .

ولكن اهم ما وجه الى هذا التنظيم من نقد يتعلق بقيمته العملية ، اذ من هذه الوجهة يتضح قصوره عن حماية المجتمع ازاء الخطورة الاجرامية التى يهدده بها اجرام الشواذ : ذلك ان المجرم الشاذ خطر على المجتمع ، وهو لمرضه اخطر من المجرم العادى ، وقد كان ذلك مقتضيا عزله عن المجتمع وقتا اطول مما يعزل خلاله المجرم العادى ، ولكن الظروف المخففة تقود الى عكس ذلك ، اذ تعنى الحكم عليه بعقوبة قصيرة المدة فيقود ذلك الى اطلاق سراحه في وقت لا يزال فيه خطراً على المجتمع (٣) .

وعلى هذا النحو يؤدي التنظيم القانوني الى نتيجة غير مقبولة : يؤدي الى انه كلما زادت خطورة المجرم على المجتمع كلما خفت عقوبته ودنا موعد الافراج عنه وتعريض المجتمع لخطورته . ويعيب هذا التنظيم انه يجهل الأسلوب الصحيح لدرء خطورة المجرم الشاذ ، هذا الأسلوب هو العلاج والتهديب ، وهو يقتضى وقتا طويلا او على الأقل غير محدد مقدما ، وهو يقتضى كذلك عناية طبية وتربوية من نوع خاص ، ولكن التشريع الحالى يجعله عقوبة الشاذ قصيرة المدة لا يوفر هذا الوقت ، وبجعله العقوبة عادية لا يوفر هذه العناية . بل ان عيوب هذا التنظيم تذهب الى ما هو أبعد من ذلك فالمجرم الشاذ يحتاج الى العلاج والرعاية ويضار بالأساليب العقابية العادية التى تنطوى على الحزم والصرامة ، اذ يغلب الا يتحملها وأن تؤدي الى الزيادة من المرض الذى يعانى منه والى جعل علاجه بعد ذلك عسيرا (٤) ، ويعنى ذلك ان هذا التنظيم يزيد من الخطورة

Saieilles p. 61, Garraud t. I no. 324 p. 63 et suiv. (١)

Saieilles p. 78. (٢)

Vienne : Rev. Penitentiaire et de dr. Pen. 1947 p. 832. (٣)

Chronique de defense sociale Rev. de Science crim. 1913 p. 595.

Germain : Science penitentiaire p. 208; Levasseur : (٤)

Delinquants Anormaux p. 5. Chronique de defense sociale, Rev. de Science crim. 1948 p. 595.

الاجرامية التى تنطوى عليها شخصية المجرم الشاذ ويعرض بذلك المجتمع لمزيد من الخطأ (١) ...

* * *

ولا ريب أن مواجهة حالات الجنون الجزئى من أدق الأمور لاتصالها بعلوم النفس والاجرام والعقاب الى جانب فلسفة القانون ، وما ينبغى مراعاته فى حلول التشريع الوضعى من اعتبارات عملية . ومع ذلك فان الوصول الى حل معقول يوفق بين الاعتبارات الشائكة الكثيرة - بل المتضاربة فى كثير من عناصرها - أمر لا يبدو مستحيلا مهما كانت صعوبته .

ولأن حالات الجنون الجزئى تنتقص من حرية اختيار الجانى الى مدى أو الى آخر ، وتتطلب مواجهة علاجية مناسبة بمقدار ما تتطلب مواجهة عقابية ووقائية مناسبة فاننا نرى أنه مما قد يلتزم مع هذه المواجهة المتمددة الجوانب أن ينص تشريعنا العقابى على استبعاد عقوبتى الاعدام والاشغال الشاقة وجوبا بالنسبة لهؤلاء الجناة وأن يكتفى بالنسبة لهم بعقوبتين فقط سالتين للحرية وهما السجن فى الجنائيات ، والحبس فى الجنح ، بل قد تكفى بالنسبة لهم عقوبة واحدة سالبة للحرية ازاء الحاجة الى العناية بتصنيفهم تصنيفاً دقيقاً .

كما ينبغى أن تنص المحكمة فى حكمها - بعد التحقق من حالة المتهم ومن نقص ادراكه للأمور - على اخضاعه « لنظام المعاملة الخاصة » . وهذه المعاملة الخاصة ينبغى أن ينظم التشريع أحكامها ، وأن تتضمن اضعاف سلطات واسعة للجهات المشرفة على تنفيذ العقوبات فى تصنيف المحكوم عليهم بها طبقا للاعتبارات التى يشير بها علما العقاب والنفس مع لزوم اخضاعهم لرعاية طبية مناسبة لحالة كل منهم .

أما عن مدة العقوبة فيلزم أن تبينها المحكمة فى حكمها ، وذلك كوسيلة لارضاء شعور العدالة ، اذ لا ينبغى أن يفوتنا أن هؤلاء الشواذ ليسوا مسلوبى الإرادة تماما ، وانما ينبغى أن تخول الجهات المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويل المحكوم عليه من هذا الصنف من « المعاملة الخاصة » الى المعاملة العادية اذا شفى تماما من اختلاله العقلى قبل انتهاء مدة العقوبة . أما اذا لم يشف رغم انتهاء هذه المدة فيكون للجهة المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويله اجبارا الى مصحة عقلية أو نفسية يخضع فيها لرعاية نفسية كاملة بعيدة عن فكرة العقاب الى أن يحصل المريض على الشفاء الكامل .

وبمثل هذا الحل يمكن في تقديرى التوفيق بين اعتبارات العدالة المجردة واعتبارات الرافة مع ارتباط هذه الاعتبارات وتلك برغبة علاجهم من جانب ، والاحتراز من خطرهم المحتمل على المجتمع من جانب آخر . ونجاحه يتوقف على حسن تعيين حالات الجنون الجزئى وتمييزها عن حالات الجنون الكامل ، وهذا أمر يرجع فيه الى نظام « الخبرة الاجبارية » او المفروضة امام المحاكم الجنائية المستندة الى الالمام بحقائق علوم النفس والاجرام والعقاب ...

اما حالات الجنون الكامل فلا تثير نفس صعوبات حالات الجنون الجزئى ولا تتطلب عند الجزم بتوافرها - وبانتفاء المسؤولية الجنائية كلية - اكثر من ان يحكم بايداع المتهم الجنون فى مصحة عقلية الى ان يتم شفاؤه من مرضه وهذا الايداع محض تدبير علاجى ووقائى مستقل تماما عن فكرة العقاب التى لا محل لها هنا .

* * *

ويراعى ان نص المادة ٦٢ يترك للمحكمة تركا كليا حرية تقرير جنون المتهم او عدم جنونه ، ومدى تأثير هذا الجنون فى مدى ادراكه وفى مدى حريته فى الاختيار وكذلك الشأن فى كل مرض عصبى او نفسى . فان وجدت المحكمة ان هذا او ذاك يعدم الادراك - وبالتالي الاختيار - قضت ببراءته . وان وجدت انه ينتقص منهما قضت عليه بعقوبة مخففة فى نطاق الحدين الاقصى والادنى ، فاذا وجدت ان ذلك لا يسعفها كان لها ان تطبق عليه نظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) حسبما تقدره من حالته العقلية او النفسية مسترشدة بأراء الاخصائيين العقلين والنفسيين ، ومراعية ان يكون تخفيف العقاب بالقدر المناسب الذى تقدره هى لنقص الادراك ، وبالتالي للقيود التى كانت تقيد الجانى فى اختيار الطريق الذى سلكه .

هذا وقد ذهب قضاء قديم لمحكمة جنايات مصر الى ان العته الذى نص عليه القانون الموجب للعذر هو الجنون المعروف ، لا ضعف العقل او اضطرابه فى جزء منه دون غيره ، ولا محل للتفسير اللغوى او الاصطلاحي ما دام لالفاظ القانون معان مقررمة معروفة ، ولا اعتبار لاقوال الطب فى ذلك الا بما يطابق القانون ويوافقه (١) . كما قضى بأن الحمق والسفه لا يرفعان التكليف عمن وصف به للفرق العظيم بينه وبين العته (٢) .

(١) فى ١٨٩٨/٦/٢٨ مجلة الحقوق س ١٣ ص ١٩٨ .

(٢) فى ١٨٩٨/١٢/١٤ مجلة القضاء س ٦ ص ٧٦ .

وذهب قضاء محكمة النقض الى أن المصاب بالحالة المرضية المعروفة باسم الشخصية السيكوباتية لا يعتبر في عرف القانون مجنوناً وأن صاحبها أن عد من الناحية العلمية مريضاً مرضاً نفسياً إلا أنه لا يعتبر في عرف القانون مصاباً بجنون أو عاهة في العقل مما يصح اعتباره فاقد الشعور أو الاختيار في عمله (١) .

هذا وقد عاملت محكمة الجنايات المتهم في هذه القضية الأخيرة بنظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) « لظروف الواقعة في مجموعها ، وأهمها ما تبين من سوء سلوك المجنى عليها » أي أنها لم تعط للحالة السيكوباتية إلا أثراً لا يكاد يذكر في التخفيف ، بينما اتجه القضاء الى غير ذلك في حالات أخرى حيث طبق بسبب توافر هذه الحالة وحدها نظام الظروف القضائية المخففة (٢) .

كما ذهب حكم لمحكمة النقض الى أن المرض العقلي الذي يوصف بأنه جنون أو عاهة عقلية هو ذلك الذي من شأنه أن يعدم الشعور والادراك ، أما سائر الأمراض والأحوال النفسية التي لا تفقد الشخص شعوره وادراكه فلا تعد سبباً لانعدام المسؤولية (٣) .

موقف بعض الشرائع الأجنبية

هذا عن موقف التشريع والقضاء في مصر ، وهو موقف مشوب بالفموس والقصور على ما بيناه ، أما عن موقف الشرائع الأجنبية فهو بوجه عام متفاوت تفاوتاً كبيراً . وهي حتى وإن صممت على نفى المسؤولية الجنائية بالنسبة للمجنون الكلي إلا أنها تعتمد تفادى وضع حلول محددة لهذا الامتناع من ناحية أحواله وشروط . ومن ثم تباينت حلولها في شأن هذا الموضوع بحسب المدارس الطبية والنفسية التي وجهتها وهي متشعبة ، الى الحد الذي جعل بعضها ينفي عن جريمة المجنون ركنها الأدبي - كما هي الحال في التشريع المصري - حين ينفي بعضها الآخر ركنها المادي - كما هي الحال في التشريع الألماني - حيث يرى الرأي السائد أن جريمة المجنون لا تعد « عملاً جنائياً » لأن الإرادة الحرة لم تتعلق به .

بل أن حالات امتناع المسؤولية وشروطها أمر مختلف عليه بين الشرائع بقدر اختلافها في فهم معنى الجنون ، وبقدر مدى اعترافها بأثر

(١) قض ١٩٥٤/٦/٣٠ قواعد النقض ج ١ رقم ٩ ص ١٧٢ و ٦١/١١/٢٨ .

(٢) مثل حكم لمحكمة جنايات القاهرة صادر في سنة ١٩٤٨ (راجع الدكتور أكرم نشأت المرجع السابق ص ٢٠٦ ، ٢٠٧) .

(٣) قض ١٩٦٣/٣/٢٦ أحكام النقض س ١٤ رقم ٥٢ ص ٢٥٤ .

الامراض النفسية بوجه خاص في الشعور وفي الاختيار اذا كان ثمة اعتراف صريح فيها وهو أمر نادر .

ويعتبر التشريع الانجليزي من اكثر الشرائع تشددا مع الجاني بالنسبة لهذه الامراض الأخيرة . فهو لا يعترف بامتناع المسؤولية الا عند الجنون المطبق أو ما في حكمه فحسب ، وذلك عملا بقانون يرجع الى سنة ١٨٤٣ يسمى قانون ماكناتن *McNaghten's Law* يقضى بأن « الدفع بعدم المسؤولية للجنون لا يكون مقبولا الا اذا ثبت بوضوح ان المتهم كان وقت مقارفة الجريمة مصابا بسبب مرض في العقل ينقص في الإدراك والتمييز بحيث لا يستطيع معرفة طبيعة العمل الذي اقترفه ولا كنهه . او اذا كان يعرف ذلك فانه لم يكن يعرف انه خطأ (١) » .

وقانون ماكناتن لا يفسح مجالا يذكر لامتناع المسؤولية أو لنقصها في حالة الاضطرابات النفسية المعترف بها ، ومن ذلك مثلا الظواهر العصبية القهرية *compulsions* التي يطلق عليها عادة وصف الدوافع القهرية *impulsions irresistibles* التي تنشأ عن الامراض النفسية السلطية . ومنها ايضا السرقة المرضية *cleptomanie* ونزعة الحريق المرضي *Pyromanie* ونزعة العرض المرضي *exhibitionnisme* والانحرافات الجنسية وهي قد تدفع الى ارتكاب جرائم شتى .

لكن ذلك لا ينفي أن بعض المحاكم في بريطانيا وفي الولايات المتحدة الأمريكية اتجهت في بعض احكامها الحديثة الى الاعتراف بأن بعض الامراض النفسية كالشخصية السيكوباتية - كما سبق ان ذكرنا - وكالهستيريا لها اثرها في تخفيف المسؤولية الجنائية . ويحاول علماء التحليل النفسي بوجه عام دفع هذا التأثير قدما الى الامام ايمانا منهم - وقطعا على أساس من الصواب - بأن العدالة لا تستقيم تماما الا بالتسليم بدور يتفاوت في مداه لبعض الامراض النفسية في حرية الاختيار وبالتالي في توجيه السلوك الاجرامى . ويعتقد بعضهم بأن التحليل النفسي لبعض الجناة قد يكون أجدى لهم وللمجتمع من العقوبة .

(١) كان الشخص الذي سمي هذا القانون باسمه غريسة هذيان جملة يعتقد أنه ضحية للاضطهاد فحاول قتل سيد روبرت بيل الذي اعتبره مسئولاً عن اضطهاده لكنه أخطأ وقتل سكرتيره . وقد وضع هذا القانون بعد تبرئة القاتل المجنون وما أثارته التبرئة من موجة استياء أدت إلى مناقشات في مجلس اللوردات اشترك فيها بعض القضاة وانتهت بوضع هذا القانون الذي ينظر إليه الآن على أنه لا يمثل الاتجاهات العصرية المتقدمة في المسؤولية الجنائية بمقدار اتصاها بالأمراض النفسية والاعاقات العقلية .

وفي هذا المعنى يقول العلامة النفساني شتيكل *Stekel* : « ان قاضي المستقبل لا يستطيع أن يؤدي واجبه على الوجه الاكمل الا اذا أصبح محلا نفسيا (١) » . كما يقول الأستاذان فرانتز الكساندر *F. Alexander* وهو جو ستوب *H. Staub* ان « مهمة القضاء في نشر العدالة دون الاعتماد على علم النفس ضرب من المحال (٢) » ويقول الأستاذ المستشار محمد فتحي « ان الاجرام ظاهرة مرضية تخضع للعلاج بالوسائل العلمية في كثير من الاحيان اكثر من خضوعها لمجرد العقاب (٣) » .

ويقول نفس المؤلف ايضا عن الأمراض النفسية واثرها في المسؤولية الجنائية : « تنص المادة ٦٢ ع على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور والاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل ، اما لجنون أو عاهة في العقل » . فاذا نظر الى هذا النص نظرة سطحية وطبق القانون بشكله وحرفيته ، لا بروحه وحكمته لخرجت الأمراض النفسية اطلاقا من موانع العقاب أو مخففاته لان القانون لم يتعرض للذكرها صراحة في الباب المخصص لأسباب الإباحة وموانع العقاب . بل قصر ذلك على حالتين وهما الجنون والعاهة العقلية ، ويكون من نتيجة ذلك ان الشخص الذي يرتكب جريمة خلال نوبة يقظة نومية *Somnambulic fit* يعتبر بحسب التأويل الحرفي للقانون مسئولاً عن جريمته لان هذه الحالة ليست مرضا عقليا ، بل مجرد حالة نفسية مرضية لا تخرج عن كونها نوبة هستيرية من طراز خاص تقوم على الظاهرة المعروفة باسم « انقسام الشخصية أو ازدواجها » . ومصدر العلة فيها هو ما يعانیه المريض في أعماق عقله الباطن من عقد نفسية مكبوتة شأنه في ذلك شأن المريض بالهستيريا التحويلية وغيرها من انواع الأمراض الهستيرية الأخرى .

-
- (١) في مؤلفه *Technique of Analytical Psychotherapy* ص ٤٠١ .
(٢) في مؤلفهما *The Criminal, The Judge and The Public* ص ١٨ .
(٣) في مقال له عن « الوسائل العلمية في معالجة الإجرام » في « القانون والاقتصاد » عددا سبتمبر وديسمبر سنة ١٩٥٤ . وراجع أيضا عددي مارس ويونيه ١٩٥٦ من نفس المجلة عن « الفصل النفسي في القضايا الجنائية » كما يقرر أيضا في مذكرة مؤرخة ١٩٥٧/٥/١٤ بوصفه مقررًا للجنة المباحث الجنائية بمجلس لإدارة « المركز القوي للبحوث الاجتماعية والجنائية » أن « الأمراض النفسية وخاصة ما يرجع سببها الى ظاهرة الانفصال العقلي *mental dissociation* أثبت العلم بما لا يدع مجالاً للشك أنها في بعض الحالات قد تؤثر في ملكية الشعور والاختيار أثرًا لا يقل عن أثر الأمراض العقلية أو عن فعل الخدر أن لم يفقه شدة أحيانا حيث ينعدم الشعور أو تغل الإرادة ، بدليل حوادث الاتجار المفاجئة التي ترجع الى عوامل نفسية بحث » .

فاذا ما فرض وعرضت على القضاء جريمة من هذا القبيل فاني لا يخامرني ادنى شك في أن القضاء سيجد لها مخرجا للاعفاء من العقاب بتأويل نص القانون تأويلا يتفق مع روحه وحكمته ، ولعل مما يسهل على القضاء مهمته في هذا المقام هو كون كلمة عقل التي ذكرت في الفقرة الثانية من المادة ٦٢ انما وردت على اطلاقها دون تحديد أو تعريف لدلولها فلم يتصد المشرع للذكر أى العقلين يرمى : الظاهر أم الباطن ؟ وللمشرع علمه في هذا لان حقيقة النفس البشرية واشتمالها على نوعين من مظاهر التفكير لم تنكشف لرجال العلم بوضوح الا من عهد قريب حينما قامت مدرسة التحليل النفسى بزعامة العلامة سيجموند فرويد تنادى بنظرية العقل الباطن ، وأثر هذا العقل الخطير في حياتنا الشعورية .

وليس هذا التقسيم بدعة في طبيعة الانسان فان له نظيرا في المجموع العصبى الذى يتألف من جهازين أحدهما ارادى والثانى لا ارادى ، كذلك كشف العلم الحديث عن أن العقل البشرى ينقسم بدوره الى عقليين أو جهازين للتفكير أحدهما ارادى ويسمى بالعقل الظاهر والثانى لا ارادى ويسمى بالعقل الباطن ، وأن العقل الباطن له اثره الخطير في حياتنا الشعورية وله أقوى سلطان في تفكيرنا الظاهرى وفي توجيهنا في تصرفاتنا وأعمالنا الخارجية ، وقد يبلغ من سلطان العقل الباطن علينا في بعض حالات المرض النفسى درجة نفقد معها كل قطرة من حرية التصرف أو الاختيار (١) . . .

ولما كان المرض النفسى آفة من آفات العقل الباطن ولها اثرها الخطير في حياتنا الشعورية فلا معنى لحرمان المريض نفسيا من حكم الاعفاء المنصوص عليه في المادة ٦٢ اعفاء كلياً أو جزئياً تبعاً لحالة المرض شدة أو ضعفاً ومقدار تأثيره في ملكة الإرادة أو حرية الاختيار ، ومما يلفت النظر في عبارة القانون التى تضمنت الاعفاء من العقاب قوله « لفقد الشعور أو لفقد الاختيار » ، وهو استدراك حكيم جعل النص ينطبق تمام الانطباق على الحالات النفسية التى يكون فيها المريض مالكا لشعوره ولكنه فاقده الاختيار كما هى الحال في الجرائم المرضية التى سبق ذكرها (٢) .

* * *

وازاء هذه الاعتبارات كلها نجد أيضا أن النصوص التشريعية قد

(١) راجع عن العقل الباطن « علم النفس الجنائى علما وعملاء للمستشار محمد فتحى ١٩٤٣

ص ٧٤ — ١٠٨ ، وما بعدها ، وما سبق في ص ٤١٢ — ٤١٣ عن هذا الموضوع .

(٢) عن مقال له بعنوان « الشخصية المستيرية وأثرها في المسؤولية الجنائية » . مجلة

« القانون والاقتصاد » عدد يونيه ١٩٥٩ (عدد ٢ سنة ٢٩) ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

(م ٢٨ — التسيير والتخير)

تفاوتت فيها العبارات التي تشير الى الشذوذ المرضي . « وبعض التشريعات آثرت البساطة في التعبير : فاشتُرطت أن يفضي المرض الى نقص في الإدراك وتعنى به التمييز ، أو الإرادة وتعنى به حرية الاختيار (المادة ٨٩ من قانون العقوبات الإيطالي) . ولكن تشريعات أخرى استعملت تعبيرات مختلفة : فقانون العقوبات الألماني يشترط نقصان « أهلية إدراك عدم السماح بالفعل أو أهلية التصرف وفقا لهذا الإدراك » (م ٥١ فقرة ثانية) وتقرب من هذه الصياغة عبارات الشارع السويسري (م ١١) ومشروعى ليل وليفا سير (م ٢) .

ولم يكتف قانون الدفاع الاجتماعي البلجيكي بنقصان أهلية المجرم الشاذ ، بل افترض أن المرض قد جعله غير أهل للتحكم في أفعاله (م ١) (١) . وقد اشترطت أغلب التشريعات أن يكون الانقاص من التمييز أو الاختيار على نحو محسوس ، وهي بذلك تستبعد من نطاق الشذوذ الاجرامى حالات الانقاص اليسير منهما (٢) ... » .

واختطت تشريعات أخرى خطة مختلفة عندما نصت على أثر المرض العقلي في المسؤولية « فلم تجعله منصرفا الى المرض في ذاته وإنما جعلته منصرفا الى تأثير المرض على القيمة القانونية للإرادة ، فاشتُرطت أن يفضي على نحو محسوس الى الانقاص من التمييز أو حرية الاختيار : فالمادة ٥١ من قانون العقوبات الألماني اشترطت كون الأهلية لإدراك عدم سماح القانون بالفعل أو للملاءمة بين هذا الإدراك والسلوك قد انقصت على نحو محسوس (٣) نتيجة للحالة المرضية . وتطلبت المادة ٨٩ من قانون العقوبات الإيطالي في المرض أن يفضي الى حالة عقلية تنقص على نحو ملحوظ (٤) من أهلية الإدراك أو الإرادة » . واشترطت المادة ٣٦ من قانون العقوبات اليوناني في الانقاص من المسؤولية أن يكون أساسيا (٥) . وعلى الرغم من أن قانون العقوبات السويسري لم يتطلب في النقص الذي يصيب الملكات الذهنية أن يكون خطيرا فإن القضاء السويسري قد استقر على تطلب الخطورة (٦) ...

(١) incapable du contrôle de ses actions.

(٢) عن كتاب « المجرمون الشواذ » للدكتور محمود نجيب حسني ١٩٦٤ ص ٥٥ .

(٣) erheblich vermindert.

(٤) scemare grandemente,

(٥) imputabilité essentiellement diminuée.

(٦) انظر المرجع السابق ص ٤٨ ، ٤٩ .

المبحث الثالث

موقف المجرمين السكارى من حرية الإرادة

اختلفت الشرائع فى نظرتها الى مسؤولية السكاران جنائيا عن تصرفاته،
الا انه يخرج - ابتداء - عن دائرة هذا الخلاف ثلاثة فروض :

اولها : حالة السكاران بغير اختياره ، كالشخص الذى تناول المسكر وهو لا يعلم حقيقته فلما فقد وعيه ارتكب جريمة ما ، فهو لا يسأل جنائيا باجماع الآراء عن جريمة عمدية . ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت فى حقه صدور رعونة أو خطأ كان أيهما سببا فى تناوله المسكر . ولا يسأل من أية جريمة اذا انتفى فى حقه أى خطأ أو اهمال ، لانه حيث لا عمد ولا خطأ فلا مسؤولية جنائية ، وعلى ذلك اجمعت الشرائع ، وعليه نصت المادة ٦٢ من تشريعنا .

وثانيها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، وعندما فقد وعيه ارتكب جريمة غير عمدية كان قاد سيطرة فقتل انسانا ، فعندئذ يسأل باجماع الآراء أيضا عن جريمة القتل خطأ ، ولا يعفيه سكره من المسؤولية ، بل قد يشدها فى بعض الشرائع .

وثالثها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، قاصدا من تناوله أن يكتسب قدرا من الشجاعة حتى يتمكن من ارتكاب جريمة معينة فكر فيها ودبرها وهو فى كامل وعيه ، وعندئذ يسأل أيضا باجماع الآراء مسؤولية كاملة عن جريمته العمدية ، لتوافر جميع العناصر المطلوبة للمسؤولية وقت الاقدام على السكر الاختيارى : من ادراك وحرية اختيار وقصد جنائى .

انما الفرض محل الخلاف هو حالة الانسان الذى قد يقدم على شرب خمر بدافع من ادمان ، أو رغبة طارئة ، أو حب تقليد ، أو حب استطلاع ، فيفقد وعيه وعندما يفقده يصور له سكره أن يرتكب جريمة توصف فى غير حالة السكر بأنها جريمة عمدية ، كأن يقتل انسانا ، أو يضربه، أو يرتكب جريمة خلقية عن غير ادراك وبالتالى من غير قصد ... ومصدر الخلاف هنا هو أن مثل هذا الانسان الذى فقد ارادته قد فقد وعيه ، فكيف يحاسب كمن لم يفقدهما . وإذا قيل : اذا يفلت من الحساب ، لكان الرد ميسورا ، وهو كيف يفلت من الحساب من فقد وعيه بإرادته من طريق تعاطى الشراب اختيارا الى حد فقدان الشعور والادراك ؟

ومع التسليم بوجود مساءلته جنائيا ، ينبغي البحث عن أساس واقعى لمساءلته غير متعارض مع قاصدة لزوم الادراك والاختيار لكل مسئولية جنائية حسبما استقر عليها الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا بصفة أصلية فى الشرائع المختلفة . كما ينبغي تحديد مدى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة تناسب العقاب مع جسامه المسئولية .

هذا مع مراعاة أن حالة السكر - على ما يلاحظه الدكتور ومسيس بهنام - « قد تفضى فى ذاتها وبمفردها الى الجريمة أحيانا . غير أنها لا تكون وحدها سببا للجريمة الا فى حالات تعد من جهة عرضية نادرة ، وتكون الجريمة الواقعة فيها من جهة أخرى طفيفة الجسامه لا تكشف عن خطورة . وانما يظهر اثر الخمر على الأخص حين يكشف عن ميل إجرامى كامن أصلا فى تكوين المخمور . ففي حالة وجود هذا الميل الإجرامى يكفى قدر بسيط من الخمر فى سبيل ارتكاب جريمة شنيعة على جانب كبير من الخطورة . ودلت التجارب على أن المجرم العائد فى جرائم العنف والدم يكفى أن يتعاطى كمية خفيفة من الخمر كى يصبح متعسفا متحفزا للاعتداء أمام أهون الأسباب ، بل ملتصا للشجار سببا حيث ينتفى أى داع له ، وقد يرتكب عندئذ أبشع الجرائم فى حق السلطة العامة أو فى حق الأفراد ويشعر أحيانا بتلذذ كبير فى رؤية مشاهد الدماء .

ذلك لانه من المعلوم أن الخمر يضاعف الرغبة فى الجريمة حين تتولد فى النفس ، ويبدد المخاوف الحائلة دون تنفيذها كالخشية من العقاب . أى أنه يساعد على انعقاد العزم وتقليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، لا فى جرائم الأشخاص فحسب بل كذلك فى جرائم الأموال . فكثير من اللصوص والنشالين والنصابين يتعاطى الخمر عن قصد قبل أن يرتكب جريمته حتى تواتيه القدرة على أن يعزم ويصمم عليها ، وحتى تتوافر لديه حالة من الهدوء والطمأنينة تمكنه من احكام واجادة تنفيذها وتجعله أكثر شجاعة واقداما ...

ومن هذا يتضح أن أشد أنواع الأفراد خطورة على المجتمع ، ذلك النوع الذى يجمع بين الميل الإجرامى والميل الى تعاطى الخمر ، فيقبل باستمرار على تناول الخمر ويتيقظ فيه تبعا لذلك بدون انتطاع ميله الى الجريمة أيضا . وهكذا تصدر عنه سلسلة متصلة من الجرائم لا تقف عند حد الا اذا أسعف بعلاج ناجع يتناول فى الوقت ذاته كلا من ميله الى الجريمة وميله الى الخمر .

وأخيرا فإن ادمان تعاطى الخمر بكثرة وافراط قد يفضى أحيانا الى الجنون وعندئذ اما أن يكون السكر ذا ميل إجرامى سابق فيزيد جنونه

من حدة هذا الميل ويضعف خطورته ، واما الا يكون لديه من الاصل ميل الى الجريمة فيصبح جنونه مصدرا لها (١) « ...

وقد سكت اغلب الشرائع عن معالجة موضوع السكران سكرا اختياريا اذا ارتكب جريمة عمدية . والسائد فيها بوجه عام هو ان السكران باختياره يسأل عن الجريمة العمدية اذا ثبت انه سكر خصيصا لارتكاب جريمته ، ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت انه لم يسكر خصيصا لارتكاب جريمة ما ، بل سكر لمجرد السكر ، كما هي الحال العادية . ومن هذه البلاد فرنسا والنمسا وبلجيكا وهولندا .

ويجعل التشريع الروسى من السكر ظرفا مشددا اذا ثبت ان الجانى كان يقصد ارتكاب جريمة ، ومثله التشريع الايطالى (م ١٢/٢) . ويقرر التشريع الالماني عقوبة خاصة للسكر الذى قد تعقبه جريمة ، غير عقوبة هذه الجريمة نفسها . اى انه يقرر للسكران مسئولية خاصة مستقلة عن مسئولية غير السكران لا يثار فيها بحث توافر العمد او انتفائه .

والسكر فى القانون الانجليزى لا ينفى مسئولية الجانى ، الا اذا كان قد تعاطى المسكر قهرا عنه او على غير علم منه . وينفى مسئوليته ولو تعاطاه اختيارا اذا كان حائلا دون توافر سوء القصد عنده guilty mind وقد يخفف مسئولية الجانى اذا ادى الى خطأ فى الواقع mistake of fact كما لو اعتدى السكران على غيره متوهما - بسبب سكره - انه يريد ان يبادره بالاعتداء عليه .

موقف تشريعنا المصرى

وقد عالج تشريعنا المصرى السكر والفيبوبة من زاوية واحدة لا تثير ترددا فى الراى هى زاوية السكر الاضطرابى ، الذى ينجم عن اكسراه او عن جهل ، فنصت المادة ٦٢ على انه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور او الاختيار فى وقت ارتكاب الفعل ... لفيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا اخذها قهرا عنه او على غير علم منه بها » . وهى نفس المادة التى عالجت فقدان الشعور او الاختيار للجنون او لعاهة فى العقل . وقد وردت هذه المادة لأول مرة فى تشريع سنة ١٩٠٤ ، دون تشريع سنة ١٨٨٣ . وقد تأثر الشارع فى صياغتها - بوجه خاص - بالمادة ٤٨ من القانون الايطالى القديم و ٨٥ من القانون الهندى ، هذا ولو ان حكمها مسلم به فى الشرائع كافة .

وقد ورد فى تعليقات الحقانية ان حكمها « لا ينحصر فى الفيبوبة المتسببة عن تعاطى المواد الكحولية (السكر) بل ينصرف ايضا الى الفيبوبة

(١) عن مؤلفه « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ ص ٢٩ - ٨١ .

الناجمة عن المواد المخدرة المختلفة مثل الحشيش أو الأفيون » . وجلى
انه ينبغي طبقا لهذا النص التمييز بين السكر الاضطرابى والسكر
الاختيارى فلكل منهما حكمه الخاص : -

حكم السكر الاضطرابى

ويلزم لانطباق المادة ٦٢ هذه ان يكون الجانى قد تناول المادة
المسكرة أو المخدرة قهرا عنه ، كما لو دسها له شخص فى طعامه أو شرابه
من باب الانتقام أو الدعابة ، أو كما لو تناولها اختيارا ، لكن عن جهل منه
بطبيعتها المخدرة أو المسكرة ، بأن اعتقد مثلا أنها شيء شائع مما يأكله
الناس أو يشربونه لغير غرض السكر . ويلزم أن يثبت أنه فقد شعوره
تماما حتى يعفى من المسؤولية تماما ، أما الفقد الجزئى فيصلح سببا
لتخفيف العقوبة فى حدود السلطة التقديرية التى يملكها القاضى .

ويلاحظ الدكتور رمسيس بهنام على نص المادة ٦٢ انه غير موفق
فى الصياغة : « فى يتحدث عن شخص فاقد الشعور والاختيار ، وتنسب
اليه فى الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . فكيف يتأتى له ارتكاب فعل ما وهو
على شعور واختيار معدومين ؟ مثل هذا الشخص الذى يرتكب جريمة رغم
أنه بلغ من الثمالة حد فقدان الشعور والاختيار كلية يقول عنه الأستاذ
الإيطالى بتالينى Battaglini أنه لم يسبق أن رآه أحد فى قفص الاتهام (١) .

والواقع اننا لا نتصور اتيان جريمة فى حالة فقدان تام للشعور
والاختيار الا اذا كانت هذه الجريمة قولية فى صورة قذف مثلا ، اذ يمكن
أن يتفوه النائم بالفاظ القذف رغم غيبوبته ورغم عدم انصراف ارادته
الى التفوه بهذه اللفاظ . ويمكن كذلك أن يتم وقاع جنسى فى حالة
فقدان كلى للشعور والاختيار . . . فان لم يكن الفعل من قبيل ما تقدم
بأن كان ضربا أو جرحا أو قتلا أو سرقة فان اتيانه من انسان ما ولو كان
سكرانا يدل فى ذاته ولذاته على أن هذا الانسان كان عند اقتراف الفعل
متمتعا - رغم سكره - بالشعور والاختيار . ومعنى ذلك أن جريمته يتحقق
منها لا ركنها المادى وحده وانما ركنها النفسانى كذلك ، فتكون فعل
السكران جسيما ونفسيا . (ويستوى فى ذلك أن تكون الجريمة عمدية
أم غير عمدية كقتل خطأ يرتكبه سائق سكران . . . والفروض أن ذلك
النوع من الجريمة الدال على قيام الإدراك والاختيار رغم حالة السكر
يتوافر فيه الركن المعنوى حتى اذا كان السكر راجعا الى اخذ المسكر قهرا
أو بدون علم . ويبدو أن العقاب ينتفى مع ذلك لا لانعدام الركن المعنوى

وانما لكون القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم سبب اعفاء من عقاب الجريمة الواقعة تحت تأثيره .

غاية الأمر اذا تبين أن السكر رغم ابقائه على الشعور والاختيار انقصهما ، وهذا يتوقف على ظروف كل حالة وحساسية كل شخص لمفعول الخمر وهي تختلف باختلاف الأفراد ، يصح أن يعتبر ذلك ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ، ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التي وقعت فيكون ذلك على العكس ظرفا مشددا لا مخففا ...

والواقع أن تأثير الخمر على نفسية محتسبها أمر يتوقف تحديده على الحقائق الواقعية وعلى علم وظائف الاعضاء . ولن يكون حكم القانون الجنائي في صدد شاربها شديدا اذا لم يدخل في تقديره تلك الحقائق الواقعية والعلمية (١) .

وهذا الرأي ينبغي أن يجتذب الانتباه في أكثر من موضع : فمن وجهة أولى لا يبدو أنه في محله من ناحية ما أسنده من عدم التوفيق في نص المادة ٦٢ عندما تتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار وتنسب اليه في الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . ذلك لأن هذه المادة تتحدث عن الاسناد المادي الى السكران وهذا لا شبهة فيه ، أما الاسناد المعنوي فهو الذي يصح أن يثير أكثر من تساؤل والذي ينبغي النص على أية حال عن السكران الذي يأخذ المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه ، وهذه النقطة بالذات ليست محل نزاع من أحد .

ومن وجهة ثانية فإن هذا الرأي يسلم بأن السكران يمكنه أن يرتكب جريمة قذف أو جريمة وقاع جنسي في حالة فقدان كلي للشعور والاختيار وينفي عنه إمكان ارتكاب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة . وهذه تفرقة تحكمية لا نجد لها مبررا واضحا ، فكثيرا ما حدث في العمل أن عمد السكران - سواء باختياره أم بغير اختياره - الى ارتكاب جريمة من هذا النوع أو من ذلك حسبما تصوره له خيالاته وهي لا منطق لها ولا ضابط . بل لا أغالي عندما أقول أن العدد الأكبر من الجرائم التي تسند الى السكارى فاقدي الشعور والاختيار هي من جرائم الاعتداء على الأشخاص - أي من جرائم الضرب أو الجرح أو القتل ، بل يلاحظ أكسر ودي توليو أن بعض السكارى يرتاح الى مشاهدة الدماء ، ولذا يقدم على ارتكاب

(١) عن مؤلفه في « النظرية العامة للقانون الجنائي » ١٩٦٥ ص ٨٢٢ - ٨٢٤ .

جرائم العنف بلذّة وارتياح (١) .

ومن وجهة ثالثة فإن هذا الرأى يقيم قرينة في غير محلها على أن الانسان عندما يقترب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة يكون متمتعا - رغم سكره - بالشعور والاختيار ، وذلك مع أن هذه القرينة قائمة على محض افتراض نظرى تدحضه السوابق العملية وحقائق علمى النفس والاجرام التى لا تعترف بمعيّار للتمييز بين سكران وآخر الا من ناحية مدى تمتعه بشعوره واختياره ، ومدى خضوعه لتأثير الخمر ، بصرف النظر عن نوع الجريمة التى أقدم على اقترافها .

فهذا النوع أو ذاك لا يصلح للدلالة على تمتع الجانى بالشعور والاختيار أو عدم تمتعه رغم سكره . وبالتالي لا محل للقول في اية حالة بأن الركن المعنوى متوافر لدى السكران افتراضا فإن القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم مانعا من موانع المسؤولية لا من موانع العقاب . أما السكر الاختيارى فقد تركه لحكم المبادئ العامة فلم يبت فيه برأى ، ولذا ذهب فيه الفقه كل مذهب ، مع أنه بحاجة في الواقع الى تنظيم تشريعى يوفق بين الاعتبارات المتعارضة على ما سيرد حالا .

أما ما قرره المؤلف من أن تأثير الخمر في الأشخاص يختلف باختلاف الأفراد ويصح أن يعتبر السكر الاختيارى ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فهذا أمر نتفق معه فيه .

كما نتفق معه أيضا فيما يقرره من أن الخمر « توقظ في نفسية شاربها غرائزه الأساسية الأصلية وتنوم لديه غرائزه الثانوية السامية أن كان له من التربية والصقل نصيب . فإن لم يكن لنفسه نصيب من التربية أى كان حظها من الغرائز الثانوية السامية معدوما فإن انحداره الى الجريمة واقع بدون حاجة الى الخمر ، ويقع من باب أولى اذا احتسى ولو قدرا ضئيلا منها .

أما ان كان نصيب نفسه من الغرائز الثانوية السامية قائما ، وكان في الوقت ذاته متعادلا مع غرائزه الأساسية الأصلية المتوافرة في كل انسان ، فإن من شأن الخمر أن تيسر انقطاع هذا التعادل بين نوعى الغرائز وأن تسهل بالتالى طغيان الغرائز الأصلية على الغرائز الثانوية المهذبة ،

Exner : Criminologia (Trad. it. 1953) P. 216. (١)

Di Tullio : principi di criminologia clinica (1960) P. 89.

وراجع الدكتور مأمون محمد سلامة المرجع السابق ص ٢٤٨ .

فالمانع من الجريمة سواء اكان هو الخشية من العقاب او كان الضمير الصالح الناتج من التربية ، يبدأ فى الفوص والاختفاء ، فتطفو على السطح الفرائز الاساسية وتظهر فى الميدان بمفردها بغير ما قناع او حجاب . ومن ثم يطفى الدافع الى الجريمة على المانع منها . فالخمر على هذا النحو تبدد البقية الباقية من القوة النفسية الحائلة دون وقوع الجرائم . ما لم يكن نصيب شاربها من الفرائز الثانوية السامية قويا راسخا فى تكوين شخصيته بحيث لا يخشى ان ينام ولا ان تطفى عليه الفرائز الاصلية حتى مع احتساء الخمر ... (١) » .

هذا وقد تكون الغيبوبة الاضطرابية ناشئة عن تنويم مغناطيسى . ومن المتصور علميا ان يقدم النويم على مقارفة جريمة بايحاء من النويم ، فاذا ثبت ان الاول كان سليب الاختيار تماما ، وأنه قارف جريمته بأمر الثانى وتحت تأثير سيطرته الكلية ، فالثانى هو المسئول عنها دون الاول الذى لم يتعد دوره دور الاداة المنفذة . وهذه هى القاعدة ايضا فى حالة الاكراه المادى اذا ثبت ان المكره كان سليب الارادة عندما قارف جريمته، فالمسئولية لا تقع على عاتقه ، بل على عاتق من اكرهه على ارتكابها .

وفى حالة الغائب والسكران على غير اختياره تقع المسئولية كذلك على عاتق من تسبب فى غيبوته أو سكره . وتكون مسئولية هذا الأخير عن خطأ غير عمدى اذا انتفى العمد ، وعن جريمة عمدية اذا توافر العمد (٢) . أما نفس الغائب فلا يسأل الا اذا تبين أنه قد صدر منه أى خطأ أو عدم احتياط ، كما اذا اندفع فى شرب السائل الذى شربه برعونة وبلا مبرر نبول ، ويغير ان يتحقق من ماهيته ، وعندئذ فقط قد يسأل بدوره عن طئه غير العمدى ، وبحسب مدى جسامة نتيجة هذا الخطأ .

حكم السكر الاختيارى

هذا وقد سكت قانوننا عن حكم السكر الاختيارى ، فما الحكم اذا يتكب السكران باختياره جريمة عمدية كالقتل أو الضرب أو هتك لعرض أو الفعل الفاضح العلنى ؟

يذهب جانب قوى من الراى فى فرنسا الى أن الجانى يتنبى ان يسأل فى هذه الحالة الأخيرة بوصفه مرتكبا جريمة غير عمدية ، وقعت منه عن

(١) عن المرجع السابق ص ٨٢٤ - ٨٢٥ . وراجع أيضا عن تأثير السكر فى الجريمة والمسئولية الدكتور يسرائور على والدكتور أمال عبد الرحيم عثمان « علم الإجرام وعلم العقاب » المرجع السابق ص ٢١٩ - ٢٢٤ .
(٢) ولو أن هذا فرض متعذر تحققة عملا .

خطأ ورعونة يتمثلان في الاندفاع في تناول المسكر الى الحد الذي افقده ملكة التمييز والاختيار ولا يمكن أن يسأل عن جريمة عمدية ، لأن القصد الجنائي لا يتوافر أبدا فيمن يفقد وعيه ، فيستحيل عليه الاحاطة بآركان الواقعة الجنائية (١) . وتطبيقا لهذا الرأي اذا كانت الجريمة التي وقعت من السكران باختياره لا يمكن أن تكون الا عمدية - كما في السرقة وهتك العرض فلا يمكن وقوعها قانونا عند توافر مجرد الخطأ أو الاهمال - فان السكران ينبغي أن يفلت كلية من المسؤولية الجنائية .

الا ان محكمة النقض الفرنسية ذهبت في عدة احكام الى القول بمسائلة الجاني في حالة السكر الاختياري عن جريمته العمدية مسائلة كاملة ، على أساس توافر القصد الاحتمالي عنده ، اذ كان عليه أن يتوقع عند التمدادى في الشراب أنه قد يفقد وعيه ويقترب جريمة ما (٢) .

وهذا الحل منتقد من جمهور الشراح الفرنسيين الذي يرى أن أحوال القصد الاحتمالي تعد أقرب الى الخطأ بتبصر أو الاهمال الواعي منها الى العمد . وأن قاعدة التفسير الضيق لنصوص القانون الجنائي تتعارض معه . ثم ان القصد الجنائي الاحتمالي يتطلب لدى الجاني قبولا سابقا للنتيجة المعاقب عليها ، أو بالاقل توقعا لها ، حين قد يبين من ظروف الواقعة أن جريمة السكران لم تكن مقبولة منه ولا متوقعة قبل أن يروح في غيبوبة السكر . أما بعد اذ راح في الغيبوبة فليس لديه أى قصد مباشر ولا غير مباشر .

هذا وقد صدر هناك قانون في ٢٣ أغسطس سنة ١٩٤٠ نص في مادته الثالثة على أنه لا يجوز تطبيق نظام الظروف القضائية المخففة على السكران ، ولكن هذا القيد سرعان ما ألغى بقانون صادر في ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٤١ ، لأنه اعتبر هناك مغرطا في القسوة على السكران .

أما في مصر فان الرأي السائد فقها هو أن السكران سكر اختياري يخضع لنفس المسؤولية التي يخضع لها غير السكران ، وذلك لأن المادة ٦٢ عندما أخضعت السكر الاضطراري لحكم خاص أخضعت السكر

(١) راجع جاروج ١ فقرة ٣٣٥ من ٦٦٤ وفيال وماينول ج ١ فقرة ١٧٣ من ٣٢٦ ودونديه دى نابز الموجز فقرة ٢٤٣ من ٩٣ وبوزا فقرة ٢٤١ وستيفاني وليفاير فقرة ٣١٦ من ٢٣٩ .

(٢) مثلا نقض فرنسي في ١/٦/١٨٤٣ سيري ١٨٤٣ - ١ - ٨٤٤ و ١٠/١٧/١٨٨٩ النشرة الجنائية رقم ٣١٠ و ٢٩/١/١٩٢٢ سيري ١٩٢٢ - ١ - ١٨٥ .

الاختياري - بمفهوم المخالفة - للقواعد العامة (١) . هذا وان كان من الشراح من يرى أن الأصح في هذا الشأن هو أن الجاني لا يسأل في صورة السكر الاختياري الا على أساس الإهمال أو عدم الاحتياط ، أسوة بالرأي السائد في فرنسا ، واستنادا الى نفس آسائده . ولأن الجاني لا يسأل عن النتائج الاحتمالية لعمله بغير أن يقصدها فعلا الا اذا وجد نص صريح يحمله تبعثها ، ويكون ذلك تبعا لقصد جنائي أصيل (٢) .

واستقرت محكمة النقض عندنا على أن السكران سكرًا اختياريًا يسأل مسؤولية كاملة عن جريمته العمدية أو غير العمدية بحسب الأحوال . فهي تقرر في جميع أحكامها أن القانون يجري على السكران باختياريه حكم المدرك التام الإدراك (٣) . مما ينبني عليه وجوب القول بإمكان توافر القصد الجنائي لديه في الجرائم العمدية ، وتوافر الخطأ والإهمال في الجرائم غير العمدية .

رأى خاص لمحكمة النقض في مسؤولية السكران عن القتل العمد

وانما ذهبت محكمة النقض مع ذلك الى تخفيف صرامة هذا القضاء في شأن القتل العمد فذهبت منذ سنة ١٩٤٦ الى القول بأن السكران متى كان فاقد الشعور أو الاختيار في عمله لا يصح أن يقال عنه انه كانت لديه نية القتل ، وذلك سواء اكان قد أخذ المسكر بعلمه ورضاه ، أم كان قد أخذه قهرا عنه أو على غير علم منه ما دام المسكر قد أفقده شعوره واختياريه . ومثل هذا الشخص لا تصح معاقبته على القتل العمد الا اذا كان قد انتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعاً له على تنفيذ نيته .

« فالمادة ٦٢ لا تنطبق على حالة الجرائم التي يجب توافر فيها قصد جنائي خاص لدى المتهم اذ لا يتصور في هذه الحالة اكتفاء الشارع في ثبوت هذا القصد باعتبارات وافتراضات قانونية فان القصد الجنائي باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع » (٤) .

-
- (١) راجع مثلا الأساتذة جرائمولان ج ٢ رقم ١١٠٥ وشيرون وعلى بدوي م ٦٢ فقرة ٢٣ والقلبي في المسؤولية الجنائية ص ٣٩٥ والموسوعة الجنائية ج ١ فقرة ٥١ .
(٢) الدكتور السيد المرجع السابق ، ٤٥٠ ، ٤٥١ .
(٣) راجع مثلا نقض ١٩٤٠/٢/١٢ والقواعد الجنائية ج ٥ رقم ٦٠ و ١٩٩٩/١٢/١٩٥٠ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ س ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ س ٧٤٢ .
(٤) نقض ١٩٤٦/٥/١٣ القواعد القانونية ج ٧ رقم ١٥٣ س ١٤٠ ، وقد تأيد بأحكام أخرى لاحقة منها حكم في ١٩٥٠/٦/١٢ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ س ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ س ٧٤٢ .

وهذا القضاء من محكمة النقض يبدو - رغم اصرارها عليه - مضطربا مترددا . فهو يقرر في صدره أن السكران باختياره تجب معاقبته على القتل العمد ، اذا كان انتوى القتل ثم اخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته ، فلا يصح أن تكون الواقعة - فيما عدا هذه الحالة - قتلا عمدا بالنسبة له ، بل فحسب ضربا أفضى الى الموت . لكنه يذهب بعد ذلك مباشرة الى أن الشارع لا يكتفى في شأن السكران باعتبارات وافتراضات قانونية ، لأن القصد الجنائي باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع .

وبمفهوم المخالفة من هذه العبارة أنه اذا كان ثبوت القصد الخاص لدى السكران باختياره بناء على حقيقة الواقع فلا مانع من أن تعد الواقعة قتلا عمدا . وقصد القتل يثبت دائما - بالنسبة للسكران وغيره - على حقيقة الواقع لا على الاعتبارات والافتراضات القانونية ، فأى فارق تبقى اذاً بين السكران وغير السكران ؟ (١) .

ثم بقيت مشكلة أخرى قد تثار بمناسبة هذا القضاء ، هي ما حكم مسئولية السكران باختياره اذا ارتكب جريمة سرقة مثلا ، وقيل أن القصد الخاص لا يتصور توافره لدى السكران أصلا ، فهل يفلت من العقاب كلية ؟ .. هذا ما يقول به الفقه السائد في فرنسا ، اذ لا توجد سرقة باهمال ، ولكن هل يتفق هذا الحل مع الراى السائد في بلادنا من أن السكران باختياره يسأل بحسب الأصل مسئولية تامة عن جميع الجرائم العمدية ؟ .. والذي تؤدي اليه المادة ٦٢ بمفهوم المخالفة من القاعدة التي قررتها بالنسبة للسكران قهرا عنه أو على غير علم منه ؟ هذه هي المشكلة التي تنتظر حلا تشريعا لها .

وهذا الحل نسلم بأنه ليس من اليسر في شيء . فمعاملة السكران - وقد فقد وعيه وبالتالي اختياره - على قدم المساواة مع من لم يفقدهما فيها قسوة قد لا يقبلها البعض ، ولم تقبلها محكمتنا العليا عندما كيفت جنابة القتل التي قد يرتكبها السكران بأنها جرح مفض الى الموت ، وهو تكليف لا يخلو من تعمل كما رأينا ، ومن تحايل على النصوص . كما أن مساءلة السكران - دائما وفي كل حال - على أساس الخطأ غير العمدى - وعلى النحو الذى يراه الفقه الفرنسى السائد - قد لا يخلو من تفریط في حق الهيئة الاجتماعية . لذا يبدو أنه يحسن تقرير مسئولية خاصة

(١) راجع في تفصيل هذا الموضوع مؤلفنا في « مبادئ القسم العام من التشريع العقابى »

للسكران باختياره تكون مستقلة في طبيعتها وعقوبتها عن مسئولية غير السكران (١) .

المبحث الرابع

موقف الأحداث الجانحين

من حرية الإرادة

يعد صفر السن الى مرحلة معينة سببا لامتناع المسؤولية في الشرائع جميعها ، كما يعد بعد هذه المرحلة سببا لمسئولية مخففة ، مقتضيا في غالب الأحيان توقيع تدابير تهييية من نوع خاص ، ليست لها وظيفة العقوبة التي توقع على البالغين من الجناة . وتتفاوت الشرائع في معاملتها للأحداث من ناحية مبدأ المسؤولية وتطورها ونوعها ، ومن ناحية انواع التدابير الواجب اتخاذها ازاءهم .

ففى انجلترا لا مسئولية على الصغير حتى السابعة من عمره . ومن السابعة الى الرابعة عشرة يفترض فيه انتفاء التمييز بقرينة يجوز نفيها ، ومن الرابعة عشرة يعامل كالبالغ ، ولكن يرسل الى الاصلاحية بحيث لا تطول اقامته فيها الى ما بعد التاسعة عشرة من عمره . وللمحكمة أن ترسل الحدث من السادسة عشرة الى الحادية والعشرين الى معهد Borstal لمدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن ثلاث ، وذلك بدلا من الحبس . هذا وقد أجاز تشريع صادر فى سنة ١٩٤٨ ارسال الحدث الذى يبلغ الحادية عشرة من عمره والمحتاج الى عقوبة قصيرة المدة وقاسية الى مركز خاص للاعتقال لمدة لا تتجاوز ستة شهور .

وفى المانيا لا يسال الصغير جنائيا حتى الثانية عشرة من عمره ، ومن الثانية عشرة تتوقف مسئوليته على مقدار ما يثبت توافره لديه من التمييز الذى يلزمه كيما يتبين ما فى فعله من جريمة . ولا تزيد الاقامة فى المعاهد الاصلاحية عن سن العشرين .

وفى هولندا كان يوجد مقياس لسن التمييز الجنائى هو عشرة سنين الغنى فى سنة ١٩٠٥ ، واصبحت سن الرشد هى الثامنة عشرة . فلا يحكم بأية عقوبة جنائية قبل بلوغها ، ولكن للقاضى الخيار بين بعض تدابير الاصلاح

(١) كما أنه من الجائز أن ينس التمرير مثلا على النزول بعقوبة السكران — باختياره وينير قصد ارتكاب الجريمة — درجة واحدة — وجوبا — أو درجتين متى ثبت أنه كان فاقد الوعي تماما وقت ارتكاب الجريمة مع التمس على افتراض العمد عنده افتراضا فى الجرائم العمدية وهذا التخفيف يسرى على الجنائيات دون الجنح ، كما هى القاعدة فى نظام الظروف القضائية المخففة .

مثل الحكم مع وقف التنفيذ أو الإرسال إلى الإصلاحية أو الغرامة أو التوبيخ . ويجوز للقاضي أن يأمر باطالة حبس الخطرين إلى ما بعد بلوغ سن الرشد ، وللإدارة وقف تنفيذ هذا الحكم إذا زالت مبرراته .

وفي سويسرا تقسم الحوادث إلى ثلاثة مراحل : الأولى إلى الرابعة عشرة ، لا توقع فيها أية عقوبة ، بل تدابير تربوية تتوقف على حالة الصغير وسبب جناحه ، والثانية من الرابعة عشرة إلى الثامنة عشرة ، وفي هذه المرحلة أيضا لا توقع عقوبة ، بل تدابير تربوية تنفذ في معاهد غير تلك التي تنفذ فيها تدابير المرحلة السابقة . كما أن القاضي هو الذي يأمر فيها بالتدبير اللازم ، أما المرحلة السابقة فهي تخضع لتقدير جهة الإدارة . والمرحلة الثالثة من الثامنة عشرة إلى العشرين تخفف فيها العقوبات العادية ، كما يفصل فيها في المعاملة بين هؤلاء الجناة وبين غيرهم من الكبار .

وفي فرنسا تطورت مسئولية الأحداث كثيرا ، ويحكمها حاليا تشريع صادر في ٢ فبراير سنة ١٩٤٥ ، وبمقتضى المادة الثانية منه يفترض في جميع الأحداث إلى سن الثامنة عشرة عدم المسئولية الجنائية ، بقرينة لا تقبل اثبات العكس حتى سن الثالثة عشرة ، فلا يحكم على الحدث بعقوبة جنائية مهما كانت جسامة فعله ، لكن يخضع - فحسب - لأحد تدابير ثلاثة وهي الملاحظة ، أو المساعدة ، أو التهذيب ، surveillance, assistance, education . أما من بعد الثالثة عشرة إلى سن الثامنة عشرة فإن قرينة عدم المسئولية لا تكون مطلقة ، وفي نفس الوقت لا يجوز الحكم على الحدث بأحد التدابير التهديدية ، إلا أن للقاضي سلطة الحكم على الحدث بعقوبة جنائية إذا ظهر أن في ظروف الجريمة وشخصية الجاني ما يستلزمها (م ٢) .

والملاحظ هناك أن نسبة الأحداث الذين يحكم عليهم سنويا بالعقوبات الجنائية ، لا بتدابير تهديدية ، ممن تجاوزوا الثالثة عشرة من عمرهم إلى الثامنة عشرة ، تبلغ حوالى عشر المحكوم عليهم بتدابير تهديدية : أى أن القضاة يفضلون الحكم بهذه الأخيرة دون غيرها في تسعة أعشار الحالات .

أما الأحداث الجانحون في التشريع المصرى فينظم وضعهم حاليا القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ ، وتعنيها منه في المقام الحالى المواد ١ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ١٥ ونصها كالآتى : -

م ١ : « يقصد بالحدث في حكم هذا القانون من لم تجاوز سنه ثمانى عشرة سنة ميلادية كاملة وقت ارتكاب الجريمة أو عند وجوده في احدى حالات التعرض للانحراف » .

م ٣ : « تتوافر الخطورة الاجتماعية للحدث الذى تقل سنه عن السابعة اذا تعرض للانحراف فى الحالات المحددة فى المادة السابقة ، او اذا صدرت منه واقعة تعد جنابة او جنحة » .

م ٤ : « يعتبر الحدث ذا خطورة اجتماعية اذا كان مصابا بعرض عقلى او نفسى او ضعف عقلى ، واثبتت الملاحظة وفقا للاجراءات والأوضاع المبينة فى القانون انه ناقذ كليا او جزئيا القدرة على الادراك او الاختيار بحيث يخشى منه على سلامته أو سلامة الغير . وفى هذه الحالة يودع احدى المستشفيات المتخصصة وفقا للاجراءات التى ينظمها القانون » .

م ٧ : « فيما عدا المصادرة واغلاق المحل ، لا يجوز أن يحكم على الحدث الذى لا تجاوز سنه خمس عشرة سنة ويرتكب جريمة اية عقوبة او تدبير مما نص عليه فى قانون العقوبات ، وانما يحكم عليه بأحد التدابير الآتية :

- ١ - التوبيخ . ٢ - التسليم . ٣ - الالحاق بالتدريب المهنى .
- ٤ - الالتزام بواجبات معينة . ٥ - الاختبار القضائى .
- ٦ - الايداع فى احدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية .
- ٧ - الايداع فى احدى المستشفيات المتخصصة » .

م ١٥ : « اذا ارتكب الحدث الذى تزيد سنه على خمس عشرة سنة ولا تجاوز ثمانى عشرة سنة جريمة عقوبتها الاعدام او الأشغال الشاقة المؤبدة يحكم عليه بالسجن مدة لا تقل عن عشر سنوات . واذا كانت العقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة يحكم بالسجن .

واذا كانت الجنابة عقوبتها الأشغال الشاقة المؤقتة او السجن تبذل هذه العقوبة بعقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ، واذا كانت عقوبتها السجن تبذل العقوبة بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر ، وفى جميع الأحوال لا تزيد على ثلث الحد الاقصى للعقوبة المقررة للجريمة . ويجوز للمحكمة بدلا من الحكم على الحدث باحدى هذه العقوبات أن تحكم بإيداعه احدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية مدة لا تقل عن سنة طبقا لأحكام هذا القانون .

أما اذا ارتكب الحدث جنحة يجوز الحكم فيها بالحبس للمحكمة بدلا من الحكم بالعقوبة المقررة لها أن تحكم عليه بأحد التدابير الخمس أو السادس المنصوص عليهما فى المادة ٧ من هذا القانون » .

عن جناح الأحداث بوجه عام

فالشارع المصرى اذن يعتبر الحدث الذى تقل سنه عن السابعة غير

مسئول جنائيا ، أما بعد ذلك فتتدرج مسؤوليته نحو الشدة من مرحلة الى أخرى حتى يصل الى سن الأهلية الجنائية الكاملة في الثامنة عشرة من عمره . وفي المرحلة الأولى لا يكاد يتباين موقف الشرائع تبائنا بذكر ، اذ لا يتصور أن يوجد تشريع يعتبر الحدث خاضعا للمسئولية الجنائية قبل سن السابعة ، حتى وان اعتبره ذا خطورة جنائية أحيانا .

فالطفل لا يمكنه أن يميز في هذه السن بين الصواب والخطأ ناهيك بتمييز الأفعال المعاقب عليها عن الأفعال غير المعاقب عليها . « فان ما يعتبره المجتمع جريمة قد يكون شيئا في طبيعة الفرد ذاته - كما يقرر الدكتور أحمد محمد خليفة - وان من يلاحظ الصغار يجد بينهم القتل والسرقة بالاكراه وأعمال جنسية مكشوفة لو وقعت من الكبار لعدت جرائم . والطفل يأتي هذه الأفعال استجابة لنزعاته على علاقتها دون مقاومة أو صبر بينما يتعلم كلما تقدم في طريق النضوج الاجتماعي أن يقاوم هذه النزعات وأن يصبر على تحقيقها . ومن ثم فان السلوك الإجرامي قد يكون أحيانا مشبها بالسلوك الطفلي في كونه سلوكا فجيا ينقصه النضوج .

فالطفل في البداية مخلوق لاجتماعي يسعى الى تحقيق مآربه الفريزية بغير اعتبار للعالم المحيط به . وهذا السلوك الطبيعي في الطفل يعد شاذا بالنسبة للكبار . والتربية هي رفع الطفل من ذلك المستوى الى المستوى الذي يحفل بالحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الوليد يجلب معه أثارا من التجارب المتراكمة لأسلافه في الحياة الاجتماعية فان هذه المواهب ليست كافية لكي ينسجم مع الجماعة وانما يلزم أن تكتمل هذه المقدرة الأصلية بالتدريب والتثقيف .

فالتربية وسيلة لجلاء واستكمال الامكانيات القائمة وان كان نجاحها رهينا بمدى هذه الامكانيات في طبيعة الفرد . فليست التربية أو التثقيف الاجتماعي ممكنا دائما ، فانه قد تعوقها عوامل أصيلة بالفرد تعترض نجاحها كالضعف العقلي واعتلال الشخصية الى حد تستعصى معه كل محاولة للتقويم ...

والطفل في الأشهر الأولى لا يعرف الخطأ من الصواب ، ويحكم على الأشياء على أساس قانون اللذة والألم . فاللذة هي التي تدفعه الى الاقدام والألم هو الذي يدفعه الى الاحجام دون أى اعتبار آخر . ولكن التربية لا تتبع هذه الخطوط وقد ترى أن تحرم الطفل من لذة أو تحمله المآل لكي يكون تصرفه متفقا مع الأصول الاجتماعية ، ومن ثم تلجأ الى استغلال نزعة التقليد والمحاكاة لدى الطفل الا أن الطفل لا يستجيب الى هذه النزعة دائما فهو ، مثلا ، قد لا يعنى بنظافته ولو ضرب له المثل مرارا . ولذلك

كان لابد من أن تقوم علاقة بين الطفل وأمه أو الطفل وإبيه تؤهله وتشجعه على قبول تعاليمهما ، هذه العلاقة هي الحب والذي ينبثق منه حرص الطفل على أرضاء أمه بالاستماع الى تعاليمها احتفاً بجبها ...

حتى اذا بلغ الطفل الخامسة لم يعد ما يدفعه الى الطاعة هو الحب فحسب بل نوع من الاندماج مع الوالد من الجنس نفسه هدفه الرغبة في التشبه به (١) . فاذا جاءت المراهقة ظهرت نزعة الطفل الى التحلل من سلطان الوالدين . ونتيجة هذه الفترة هل هي توطيد احترام السلطان في نفس الفرد أو توريثه الشعور بالظلم والاضطهاد والثورة على السلطان ، تعتمد على شخصية الوالدين وحكمتها ومدى تفهمها لنفسية الطفل .

والروادع والأوامر والتعاليم التي تتكون منها التربية تثير في نفس الطفل نزاعاً ينتهي إما بقبولها وتمثلها في نفسه بالتدريج حتى تصبح شيئاً نابعاً من الداخل *internalisation* ، وأما برفضها وعدم الاعتداد بها . والواقع أن قبول أو رفض هذه التعاليم يعتمد الى حد كبير على الجو الوجداني المحيط بالتربية ، إذ المهم أن يرضى الطفل بهذه التعاليم لا أن يمثل بها صاغراً من خوف أو حرج . وهذا يستدعي أن لا تلقى الأوامر باردة أو صارمة بل في قالب من العاطفة يفرى الطفل بقبولها ومن ثم فلاغنى للتربية من الجو الوجداني الذي يقوم بدور « تشجيع » الروادع والأوامر التربوية ... » .

ثم يضيف المؤلف قائلاً « وكلما كان الطفل قادراً وحراً في توجيه طاقته الحيوية كانت شخصيته الظاهرة *Persona* أقرب الى حقيقته . وكلما كان حراً وآمناً في التعبير عن نفسه ، كان أقل احتياجاً الى إخفاء نفسه بقناع من شخصية زائفة لا تمثل الواقع .

والواقع أن الخوف من العقاب والخوف من فقدان الحب - وهو في ذاته عقاب - هما عاملا التربية ، ويظللان بالنسبة للكبار فيما بعد المنظمين الرئيسيين لحركة النزعات (٢) .

وإمتزاج الخوف والحب هو ما يولد الاحترام وهو - على ما يرى بوفيه *Bovet* أساس الخلق ، فالشعور الخلقى عند الكبار ناشئ في بعضه عن مشاعر حب وخوف في الصغر ازاء الكبار تؤدي الى غرس الاحترام الذي يبعث على الطاعة والثقة .

(١) فريد لندر « جناح الأحداث في نظر التحليل النفسي » ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) الكساندر وستاوب « الجرم وقضاته » ص ٢١ .

(م ٢٩ - التفسير والتخبير)

وقد تبين لبرت من أبحاثه أن التربية الخاطئة Defective Discipline هي أهم العوامل البيئية صلة بالجريمة ، وأنها توجد بين المجرمين بنسبة تبلغ خمسة أضعاف نسبة وجودها بين غير المجرمين . ويشمل تعبير « التربية الخاطئة » في نظر لبرت أن لا تكون هناك تربية على الإطلاق أو أن تكون متسمة بالعنف والقسوة أو متسمة باللين الشديد والتهاون ، أو - وهو في نظره أسوأ أنواع التربية - أن تكون متراوحة بين القسوة والضعف بحيث يجد الطفل أحيانا تسامحا وتفاضيا ، ثم يجد بالنسبة للأمر نفسه أحيانا أخرى غضبا وسخطا مما يورثه الحيرة والعجز عن فهم ما يراد منه (١) . كما تبين من بحوث شلدون واليانور جلوك قيام الصلة بين أسلوب التربية المنزلية ووسائلها من ناحية والسلوك الإجرامى من ناحية أخرى « ... (٢)

* * *

ويتحدث الدكتور وميسيس بهنام عن مصادر جناح الأحداث قائلا : « تتكون الشخصية الإنسانية من جملة طبقات بعضها فوق بعض منها ماهو راسخ لرجوعه الى الماضى البعيد بل الى ما قبل التاريخ ويراد به الطبقات البدائية المكونة من الفرائز الطبيعية الأصلية ، ومنها ما هو أقل ثباتا ورسوخا لكونه حديثا في تكوينه ، ويراد به الطبقات المكونة من الأفكار والمشاعر السامية الناشئة من التطور والمتسمة بالطابع الخلقى الاجتماعى .

وان خط السير الذى يتخذه النمو العقلى والأدبى للطفل يكاد يمثل مختلف المراحل التى مر بها الجنس البشرى في تطوره البطيء من أول العصور الى حين بلوغه عهد الرقى الفكرى والأدبى الذى يتمثل في سن قواعد معينة للسلوك وفي نشأة القيم الخلقية (٣) .

Cyril Burt : The Subnormal Mind. London 1944 P. 171. (١)

(٢) عن « مقدمة في دراسة السلوك الإجرامى » ص ١١٧ - ١٢٢ .

(٣) يلتزم هذا القول تماما واضحا مع النظرية المركبة عن العقل The Compound Mind والى مقتضاها أن العقل الإنسانى مركب من عدة مراحل متتابعة معا. ولهذه النظرية الآن أنصار عديدون من بين علماء العلم الروحى الحديث Psychical Science نذكر منهم بوجه خاص الدكتور تشارلى دانبار برووس Charlie Dunbar Broad الأستاذ بكامبريدج في مؤلفه عن « العقل ومكانه في الطبيعة » Mind and its Place in Nature (راجع طبعة ١٩٦٨ من ص ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٥١ . وللمزيد راجع « مفصل الإنسان روح لأجسد » ج ٣ ص ٧١٨ - ٧٢١) .

كما يلتزم نفس هذا النظر مع القول بضرورة التمييز بين الوعين الأدنى والأسمى ، اللذين يمثلان شطرين متقابلين للعقل الباطن الذى يجب من ناحية أعماق أبعد كثيرا من الطفولة (مؤلفنا) الآف الإشارة إليه ج ٣ ص ٥٦٥ - ٨٤٢ وراجع أيضا كتاب « الروح والخلود بين العلم والفلسفة » للأستاذ عبد العزيز جادو ١٩٧٠ ص ٨٩ - ٩٣ .

وكثيرا ما تفضي الفرائز الاصلية الدنيا حين تتخذ صورة منحرفة الى ارتكاب أفعال شاذة يكون معنى الشذوذ فيها انه لا يأتيها الفرد العادي المتوسط من أفراد المجموع الذي وقعت فيه . وهذه ظاهرة ملموسة لا في العالم البشرى فحسب بل في عالم الحيوانات كذلك ؛ فكثيرا ما يرتكب بعض أفراد جنس حيوانى معين أفعال سرقة واغتصاب بل أفعال قتل على أفراد آخرين من نفس الجنس ، مع أن المؤلف بين غالبية العظمى المكونة من الأفراد العاديين فيه أن الكفاح الفريزى في سبيل البقاء لا يؤدي الى اتيان مثل تلك الأفعال ، ومن ثم يبدو بجلاء شذوذها .

يصدق هذا على الأحداث الصغار من البشر ، فكثيرا ما يرتكب أفراد منهم أفعالا شاذة اما أن تتخذ صورة جرائم منصوص على عقابها في القانون، واما صورة أفعال أخرى ان لم تبلغ جسامتها حد الجرائم يمكن مع ذلك أن تسمى « نظائر الجريمة » .

وقد لاحظ بحق العالم الإيطالى تانزى Tanzi ان الأطفال يخالجهم غالبا شعور مختلط بالحاجة الى العمل ، وتساورهم رغبة غامضة في المخاطرة ، ويغلب عليهم هيام شديد باللعب ، وأن الجريمة في بداية الطريق اليها ليست الا ضربا من اللعب ، بل انها أكثر الألعاب تلهية ، ولكنها اللعب المحرم المحظور ، وان كانت في مخيلة الصبى من قبيل لعب الكبار بل لعب الأبطال . وليس ذلك الميل الى التوثب والنشاط والحركة استثنائيا بين الأطفال وليس هو بالفاسد ولا بالخطر في ذاته ولكن منه تنبعث جرائم الأحداث ، حين يسوقون انفسهم الى قارعة الطريق العام مضطرين الى ذلك أو شبه مضطرين ، بفعل البؤس والحرمان من رقابة الأسرة اذ يشتغل جميع أفرادها خارج البيت ، أو يجتمعون راكدين في أمكنة ضيقة خائفة يعوزها الهواء ، عندئذ يدفع بالأحداث الى الشوارع حب الاستطلاع ونهم لا يشبع ، يجذبهم الى الرفقاء ويجعل همهم منصبا على ايجاد السبل لتمضية الوقت .

يضاف الى ذلك أن الميل الى التنقل والمخاطرة عندهم يعززه حب التقليد وهو غريزة طبيعية فيهم ، فينشأ بينهم نوع من التضامن يضاعف اقدامهم ، وقد يصل بهم الى تكوين جماعة إجرامية تهدف الى المجازفة للكشف عن كل مجهول ومجابهة كل خطر ، فلكى لا يتحول هذا النشاط الى عادة أو حرفة ، أو يفقد طابعه الظاهرى من البراءة واللاشعورية ليصير نشاطا إجراميا شعوريا ، يتعين التدخل للحد منه في الوقت المناسب دون تسامح عاطفى أو مفالة فى اللين يصبح معها من قبيل العبث الصبباني ما هو فى حقيقته نواة لجريمة الغد ان لم يكن قد أصبح بالفعل جريمة «(١)» .

(١) عن مؤلفه فى « علم الإجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠٢ .

ويتحدث المؤلف عن أهم العوامل المسئولة عن جناح الأحداث قائلا :
« ان اول هذه العوامل تفكك الأسرة . فقد دلت الاحصاءات في جميع الدول على نسبة تتراوح بين ٦٠ ٪ ، ٨٠ ٪ من المجرمين الأحداث تشمل من لا تحصنه فيهم أسرة متماسكة ، لنزاع بين الوالدين ، أو لطلاق ، أو انفصال ... » .

ثم يتحدث عن سبيل اصلاح الصبى اليأس من دنيا الناس والمنغمس في طريق الاجرام قائلا ان من يعتقد ان هذا السبيل يكون بتشديد وطأة الأوامر والنواهي الخلقية ومضاعفة الجزاء التأديبي على مخالفتها يخطئ :
« فانتهاج هذا السبيل قد يؤدي الى تفاقم الداء بدلا من علاجه . ذلك لان الشاعر بالحرمان من الحب اذا أصاب عنفا من ذات المصدر الذي يعزى اليه هذا الحرمان لا يفعل هذا العنف لديه سوى أن يوطد ويؤكد شعوره بأنه غير محبوب ، وهكذا يأتى العنف بعكس المقصود منه ويضاعف حدة الاحساس بالحرمان من الحب ، ويزيد الصبى امعانا في طريق الاندفاع . فليس الامر عصيانا خلقيا يتطلب جزاء وانما هو معضلة انسانية تتطلب حلا . ومن العبث أن يولد العنف رقة أو يجنى من الكره حب ، والنفس قد جبلت على بغض من يؤلمها ولو كان هذا الامر لخيرها ، لا سيما واذا كانت قاصرة عن ادراك وجه الخير فيه . وهكذا يتجلى مدى الصعوبة في تربية الأحداث ، وكيف ان هذه التربية مشكلة ليس من الهين حلها تتطلب في المربين عامة وفي الوالدين على وجه خاص ، ان كان لهما أو لاحدهما وجود ، دراية وفنا وكثيرا ما يكونان مختلفين ... » .

ويستفاد من احصاء أجرته بفرنسا في أكتوبر ١٩٥٠ احدى مؤسسات الأحداث Institut public d'éducation surveillée انه بين ثمانمائة من الأحداث المجرمين وجد اكثر من خمسمائة تبين أنهم لم يتلقوا اى نوع من انواع التعليم . فمما لا شك فيه ، أن الصبى الذى يشب غير مزود بتعليم يكفل له العيش بأى طريق من طرق الارتزاق ، يحس عاجلا أو آجلا بعدم الثقة في الحاضر وفي المستقبل ، ويستولى عليه ذلك اليأس من دنيا الناس الذى يجعل خروجه على نظامهم امرا متوقعا ، اذ لا يجد مناصا من أن يباشر نشاطه ويثبت وجوده بطريق منحرف وقد تعلد أن يسلك في سبيل ذلك طريقا طبيعيا « (١) » .

اساس امتناع مسؤولية الحدث أو تخفيفها

وهذه الحقائق الاجتماعية والنفسية عن جناح الأحداث لا نريد ان

نسترسل فيها طويلا هنا لانها اوتق صلة بدراسات علمى الاجرام والنفس منها بفلسفة القانون . وانما سقنا منها هنا هذا القدر كتمهيد لمحاولة معالجة الاساس الفلسفى لامتناع مسئولية الأحداث أو تخفيفها بحسب الأحوال ، وبصرف النظر عن سن الامتناع أو مدى التخفيف وصوره . فهل هذا الاساس ينبغى أن يكون مستمدا من مدى تمتع الحدث بالادراك أم من مدى تمتعه بحرية الاختيار ؟ .

يبدو أن هذا الاساس مرتبط بمدى نمو الادراك ، أو بالأدق نقصان الادراك الى مدى يتفاوت بحسب سن الحدث . أما توافر الإرادة حتى فى سننى الطفولة الأولى فهو حقيقة نفسية واضحة كل الوضوح . فالطفل منذ ساعة ولادته تظهر له ارادة ذاتية بصورة ما ، فهو يحب ويكره ، ويرضى ويفض ، ويستسلم ويقاوم . وهو قد يملك بالنسبة الى سنه من قوة الإرادة مثل ما يملك الانسان البالغ ، حتى وإن كانت وسائل التعبير عن هذه الإرادة مقيدة لديه بقدرته المحدودة جدا على التفكير وعلى الحركة .

بل إن صلابة ارادة الحدث بالنسبة الى سنه قد تتجاوز أحيانا صلابة ارادة الانسان البالغ بالنسبة الى سنه . وذلك لا يستغرب اذا راعينا أن صلابة الإرادة تسير بطبيعتها فى اتجاه عكسى مع نمو الادراك ، وانها تمثل أمرا آخر غير قدرة هذه الإرادة على العمل فى الاتجاه الصحيح وهو ما يتوقف على مدى فهم نوااميس الحياة الناجحة وعلى قدرة الاتساق معها اتساقا صحيحا . وهذا كله يتوقف على نمو الادراك ويسير فى اتجاه طردى معه ، كما يسير فى اتجاه طردى مع سلامة الفطرة ونقاء الوجدان ، وهو ما يستوى فيه الحدث مع غير الحدث .

أما الأمر الواضح فى الحدث فهو أن ادراكه للأمور لم يستقر بعد الاستقرار الكافى الذى يجعله يميز بين الخير والشر وبين الخطأ والصواب . ناهيك بأحكام التشريع الوضعى ، ومدى المامه بها . وما دام أن الادراك يقع فى الاساس من الاسناد المعنوى فى المسئولية الجنائية الى جانب حرية الاختيار فإن انتفاء الادراك يكفى لتقرير انتفاء هذه المسئولية ، ونقصان الادراك يكفى لتقرير نقصانها .

وفى ذلك من الطبيعى أن تتباين الحلول الوضعية وإن كانت أوجه التباين لا ينبغى أن تصل الى الحد الذى يمكن أن تصل اليه عند مواجهة مشكلات الجناة الذين يتمتعون بكامل ادراكهم واختيارهم . وإذا قيل أن الحدث لا يملك أى قدر من حرية الاختيار فإن هذا القول نفسه قيل بالنسبة لغير الحدث ، وقد أكد بعض أقطاب المدرسة الوضعية الإيطالية على ما عرضنا له فيما سبق ، كما أكد بالنسبة لغير الأحداث بوجه عام - وحتى خارج اطار المسئولية الوضعية - بعض الفلاسفة من أنصار مذاهب الضرورة والحتمية الطبيعية .

على أنه مما قد يميز الحدث عن البالغ في هذا الشأن هو أن دور الوسط العائلي والبيئة والعوامل الاجتماعية يبدو أقوى أثرا في سلوك الحدث منه في سلوك غيره . كما أن العوامل الوراثية قد يظهر أثرها في سن الحدأة أكثر مما قد يظهر في سن الأهلية الكاملة ، وذلك بسبب عدم نمو ملكة الإدراك أو التمييز عند الحدث الى مدى نموها عند البالغ ، هذه الملكة التي تتضمن من عناصر التخيير ما قد يقيم التوازن المطلوب مع عناصر التسيير المستمدة من ظروف الزمان والمكان ، والعوامل الوراثية والاجتماعية أيضا . والحدث يغلب عليه أيضا طابع التقليد في تصرفاته وهو من هذه الناحية قد يشبه الإنسان البالغ خصوصا اذا كان ناقص الإدراك أو التمييز ، وهذا كله يتحكم في سلوك الحدث الى حد يكون أوضح غالبا مما هو عند البالغ .

ومن الطبيعي أيضا أن يتحكم في سلوك الحدث دور الفرائز الى حد قد يكون أوضح مما هو عند الإنسان البالغ ، لأنه من المعروف أنه كلما تقدم دور الإدراك في توجيه حرية الاختيار كلما تراجع الى الوراء دور الفرائز . وكلما نمت العاطفة كلما كان نموها على حساب الانفعالات الفريزية البدائية التي قد تتحكم في هذه الحرية الى حد بعيد . والطفل يولد بفرائزه مكتملة، ولكن دور هذه الفرائز يظهر بالتدريج الواحد بعد الآخر . ويلاقى بعض الفرائز اشباعا عاجلا حين قد يتأخر اشباع باقيها الى تاريخ لاحق . ففريزة البحث عن الطعام تظهر منذ اللحظة الأولى وتلاقي اشباعا عاجلا ، ثم تظهر في السنين الأولى للحدث رغبة العظمة التي تجعله يريد أن يكون شيئا مذكورا في الأسرة وفي المجتمع . كما تظهر فيما بعد انفعالات فريزة الاحساس بالمجهول التي قد تجد اشباعا في العاطفة الدينية بصورة أو بأخرى . ثم تقوى فيما بعد انفعالات الفريزة الجنسية في دور المراهقة لكن يتأخر اشباعها غالبا بالنسبة الى غيرها من الفرائز .

ويعطى سيجموند فرويد S. Freud قيمة خاصة للفريزة الجنسية والرغبة في العظمة فيقول : « ان تصرفات البشر جميعا تصدر عن هاتين القاعدتين » .

كما يقول فرويد وشتيكل عن الطفل انه في حياته الأولى بدائي أشبه بالحيوان أو بالإنسان في الغابة تنقصه الحنكة والدراية ، ضعيف التقدير بين عوامل الخير والشر . وهو مبالغ في حبه وكراهيته يطالب الذين يحيطون به جميعا أن يحبوه وأن يكون موضع عطفهم وخاصة أمه . وهو اذا تفاضى عن حب الناس له فلا يمكن أن يتفاضى عن حب أمه له - فاذا اعتقد أنها لا تحبه أو أنها أهملت شأنه أصابته هزة نفسية قد تذهب

بأعصابه . كما يقولان ان البعض يعتقد ان الطفل الصغير خال من الميل الجنسي منزّه عن الخطايا يعيش مع الملائكة ، وأن حياته الجنسية لا تظهر الا في سن البلوغ ... مع ان هذا الاعتقاد خاطيء وخال من الصحة ، فالغريزة الجنسية تولد مع الطفولة شأنها شأن كل غريزة اخرى ... فاذا بلغ الطفل الرابعة او الخامسة انتقلت مناطق الاحساسات الجنسية من الفم ، وفي هذه السن تبدأ الحياة الجنسية في الظهور فتصبح الام بمثابة الملهمه لعواطفه المسيرة لارادته . فهي امامه وسيلة وغاية وجهه لها حب جنسى بحث يقوم على خيالات خصبة من الميول العاطفية (١) ...

ولا ريب أن انفعالات هذه الفرائز - وغيرها - تتحكم في حرية الاختيار كثيرا ، وتخضع هذه الحرية لعامل التطور تحت تأثير ظروف البيئة ، لان الانسان اجتماعى بالفطرة . ولعوامل المراث تأثير قوى أيضا في نشاط الفرائز وانفعالاتها الشعورية واللاشعورية . وفي الجملة فان الحدث يشترك في هذا كله مع الانسان البالغ وان تفاوتت فحسب درجة الخضوع لانفعالات الفرائز . وهذا كله يتوقف في النهاية على مدى نضج العقل أو العاطفة ، وهو الامر الذى يميز الحدث عن الانسان البالغ ، وهو الذى يرجع اليه في النهاية امتناع مسئولية الحدث أو نقصانها .

ومتى كان مرجع امتناع المسئولية الجنائية للحدث أو نقصانها هو انعدام الادراك لديه أو نقصانها بحسب الاحوال فان مقتضى ذلك بالضرورة هو أن صلة هذا الموضوع بحرية الاختيار تصبح من نفس نوع صلة حرية الاختيار لدى البالغين بنمو ادراكهم وحسن تمييزهم للأمور . ويمكن بالتالى أن يشملها نفس الاطار الخارجى الذى يشمل موضوع « التسيير والتخير » من نواحيه الفلسفية العامة ، وهو ما قد يبرر بذاته الاكتفاء بالقدر الحالى من بيان موقف النظر العقابى من مسئولية الأحداث الجانحين ، هذا الموقف الذى لا يلزمنا بذاته بل بمقدار اتصاله فحسب بالجانب الفلسفى لهذا الاصل العام الذى هو موضوع الدراسة الحالية .

الباب العاشر

التفسير والتخير

في التشريع الإجرائى المصرى والمقارن

لا يعتبر الاقرار بتوافر ارادة حرة للانسان - وما يرتبط بذلك من صحة الوظيفة الخلقية للعقوبة - مبدأ أساسيا في أحكام التشريع الموضوعى وحده بل انه يقع في الأساس من أحكام التشريع الإجرائى أيضا . وهو في هذه الأخيرة يبدو واضحا الى المدى الذى قلما يجتذب انتباه الجنائيين ، ولا يكاد يثير لديهم شكاً او اعتراضا مثلما اثارهما في النطاق الموضوعى .

لكن اذا صح امكن التسليم بصحة مبدأ التفسير المطلق بالنسبة للمتهم في مرحلة الاعداد لجريمته ، ثم في مرحلة تنفيذها ، هل يتأتى امكن التسليم بعكس هذا المبدأ بالنسبة لنفس المتهم في مراحل التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة ؟ ! .. من العجلى انه يستحيل فلسفيا القول بذلك والزمع بأن المتهم وهو يقدم على جريمته مسلوب الارادة تماما ينقلب الى انسان حر الارادة بعد ارتكابها ، وينبغى بالتالى أن يعامل على هذا الأساس في كل مراحل الدعوى .

واذا كانت أخطر الحلول الاجرائية تقام على أساس من الاقرار بتوافر ارادة كافية للجناة فمن المحال أن تقام أخطر الحلول الموضوعية على أساس من انتفاء هذه الارادة نفسها ، والعكس بالعكس أيضا . بل ان التضامن الوثيق الذى ينبغى أن يتحقق بين الفلسفة - في شقيها العام والقانونى - ينبغى أن يتحقق بنفس المقدار لسياسة التشريع - في شقيها الموضوعى والاجرائى - كما ينبغى أن يتحقق في سياسة التشريع المدنى والادارى والدستورى ... اذا أريد لسياسة التشريع أن تكون مؤسسة على فلسفة مترابطة ناجحة في تنظيم نوازع هذه الانسانية في كافة صور نشاطها المشروع وغير المشروع معا (١) .

وتطبيقات قاعدة الارادة الحرة في الحلول الاجرائية من الخطورة بحيث لا يصح اغفالها بتاتا في مقام التعرف على مواقف التشريع الوضعى

(١) راجع أيضا ما سبق في صفحة ٣١٢ - ٣١٨ .

من الجبر والاختيار ، وهى فى نفس الوقت من الواضح بحيث لن تستدعى وقفة طويلة فى شرحها وتاصيلها من هذه الزاوية نفسها .

ولذا سنجتزئ فى الفصل الحالى أهم هذه المواقف فى مرور عابر وبالقدر اللازم فحسب لإبراز مدى الترابط القائم بين التشريع الاجرائى فى جملته وبين قاعدة الإرادة الحرة وما يرتبط بها من وظيفة خلقية للعقوبة وبصرف النظر عن القيود الطبيعية التى ترد حتماً على هذه الإرادة .

ومن البداهة بمكان أن قاعدة الإرادة الحرة للجنة وقاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة لا يمكن أن تنفصل أحدهما عن الأخرى فلسفياً ولا فى أحكام التشريع الوضعى ، فهما مترابطتان أبداً بمقدار ما ينبى أن يكون هناك من ترابط وثيق بين الحلول الاجرائية والموضوعية من جانب ، وبينهما وبين مبادئ الفلسفة العامة والقانونية من جانب آخر . وفيما يلى هذه الحلول موزعة على فصلين على النحو الآتى :

الفصل الأول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الإرادة .

الفصل الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة .

الفصل الأول

موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الإرادة

تقف الشرائع المختلفة موقفاً موحداً فيما يتعلق بدور الإرادة الانسانية فى كافة مراحل الدعوى الجنائية . فهى قد توافقت على اعتبار الانسان كائناً مريداً يملك لنفسه حق الاختيار فى مواجهة اجراءات الدعوى . وهذه الحرية تقع فى الأساس من الأنظمة الاجرائية بوجه عام وبصورة لعلها أوضح مما هى فى الأساس من الأنظمة العقابية ، ومن صور هذا الاقرار بتوافرها ما يلى : -

أولاً : أن كل أنظمة التحقيق والاحالة والمحكمة تقوم على أساس من التسليم بأن الانسان حكم مختار بغير انكار لدور الظروف الاجتماعية والعوامل الشخصية التى تتدخل بدور ما فى اختياره . ويستوى فى ذلك المحقق ، مع القاضى ، مع المحلف ، مع الخبير ، مع الشاهد ، مع المجنى عليه ، مع المتهم . ولا يتصور بداهة أن يقام تنظيم لاجراءات الدعوى فى أى جانب من جوانبها على أساس افتراض أن الجهة القائمة على هذا الاجراء يصح أن تكون مسلوبة الإرادة لسبب أو لآخر ، بل انه الا يقيدها

فيد آخر الا « قيد الشرعية » الذى يفترض توافر هذه الارادة ولا ينفيها ، وهذه اولى المسلمات فى اى بنىان تشريعى معاصر .

ولقد انتهى عهد محاكمة الجمادات ، والحيوانات ، والأطفال الصغار ، والمجانين ، وهو ما كان معروفاً فى قوانين حمورابى ، وعند المصريين القدماء ، وفى القوانين الرومانية ، واليونانية القديمة . بل لقد ظلت دول كثيرة تحاكم الحيوانات والمجانين حتى منتصف القرن الثامن عشر (١) . وكل ذلك قبل أن يدخل العنصر النفسى الداتى ضمن عناصر المسؤولية ، وقبل أن ترتبط المسؤولية الجنائية بمبدأ حرية الارادة .

ولقد انتهى أيضاً عهد المحاكمات الالية مثل تلك الطريقة التى ادخلها وليام الفاتح فى انجلترا وهى طريقة « المحاكمة عن طرية القتال » Trial by battle التى كانت تقتضى أن تعد ساحة للقتال بالرمح بين الطرفين المتخاصمين من الشروق حتى الغروب ويكون المنتصر فى القتال هو البرىء والمهزوم هو المذنب ، ما دام أن ارادة الله شاءت هذه النتيجة لا ارادة أحد البشر ! ... أما فى العصر الحديث فقد انتصر الأسلوب العلمى الفلسفى فى تنظيم الأوضاع الاجتماعية للحياة على أساس من التسليم بتوافر حرية اختيار كافية لدى الانسان وهو كائن اجتماعى بفطرته ، وايضاً على أساس من التسليم بالمسؤولية كحقيقة اجتماعية موضوعية تمثل مجموع الانفعالات الاجتماعية التى تثيرها الجريمة ، والتى تحصل المجتمع على محاولة مقاومتها بكل الوسائل .

ثانياً : أن من المسلمات الاجرائية أنه كلما كان نظام الضبط القضائى والادارى متين البنين كلما كان ذلك ادعى الى نجاحه فى مكافحة الجريمة عن طريق ضمان الوصول الى الجانى واخضاعه للعقاب . وهذا الضمان هو نفسه الذى يكفل تحقيق وظيفة الردع العام على نحو أفضل من غيره مادام أن التيقن من توقيع العقاب — على ما لاحظته بيكاريا ومنتسكيو وغيرهما — أقوى فى هذا الشأن من تشديد العقاب (٢) .

وليس من الصواب أن يقال أن احكام نظام الضبط القضائى معناه اطلاق يده فى حريات الافراد أو فى حرمة مساكنهم ، أو أن معناه التحامل على المتهمين وتجريدتهم من كافة الضمانات الطبيعية المشروعة . فهذا

(١) راجع « علم الجريمة » للدكتور حسن شحاته سقان ١٩٥٥ ص ١٢ ، ٢٤ — ٢٦ ويقول المؤلف بأنه لا أتى فرانسوا الأول (١٤٩٤ — ١٥٤٧) سمح للحيوانات المقدمة للمحاكمة باتخاذ محام يدافع عنها !

(٢) راجع ما سبق فى صفحة ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ .

التجريد ليس سياسة ناجحة للتشريع ، بل يؤدي حتماً الى نتائج عكسية في شأن مكافحة الجريمة عندما يختلط البريء مع المسىء وتنهار الثقة في جلال القضاء وصدق احكامه ، مع ان هذه الثقة هي اقوى ضمانات الوصول الى الحقيقة واقوى عوامل نجاح التشريع العقابى في مكافحة الجريمة .

وكلما كانت ضمانات الوصول الى الحقيقة اوفر كلما كانت اوفر فرص نجاح التشريع ، وكلما كان ذلك ادعى الى ازدهار الحريات والحضارات . ولعل هذه الناحية بالذات من اكثر النواحي استعراء لانظار المؤرخين عند رغبتهم في تقدير قيمة أية حضارة تقديراً صحيحاً ، وعند رغبة تقدير قيمة الانظمة القضائية السائدة فيها . وأهم من النصوص النظرية التطبيقات الفعلية ، فعلى التطبيق الفعلى ينبغى ان تقام الاحكام الصادرة على أية حضارة واى اخلاق تسودها ، وعلى اى تنظيم قضائى واى نوازع توجهه ...

ثالثاً : ومن آثار الاقرار بتوافر حرية ارادة كافية لدى المتقاضين ان الشرائع المعاصرة اصطلحت - في عدد كبير منها - على أن بمقدور هذه الارادة أن تصحح ولو في بعض الحالات بطلان اجراء أو آخر من اجراءات التحقيق اذا رضى بهذا الاجراء صراحة صاحب الشأن رضاً صريحاً ، او ضمناً مستفاداً من السكوت عن ابدائه في الوقت المناسب ، وعندئذ يوصف هذا البطلان بأنه نسبي .

وفي الواقع ان المبدأ الاساسى الذى اخذ به تشريعنا الاجرائى بالنسبة لكافة اجراءات الاستدلال ، والتحقيق الابتدائى ، والتحقيق النهائى بالجلسة هو ان البطلان المترتب على مخالفة قواعدها نسبي لا مطلق . اى يتوقف القضاء به على رغبة صاحب الشأن (راجع المادة ٣٣٣ منه) .

هذا وقد ورد في المذكرة الايضاحية عن هذه المادة أن البطلان يكون نسبياً اذا كان الاجراء الجوهرى متعلقاً بمصلحة المتهم أو باقى الخصوم فلا يقبل الدفع بالبطلان الا بناء على طلب صاحب الشأن . واستناداً الى نسبة بطلان هذه الاجراءات تترتب تلقائياً ثلاث نتائج أساسية مرتبطة كلها وثيق ارتباطاً بارادة صاحب الشأن وهى :

- ١ - أن الرضاء مقدماً بالاجراء الباطل يصحح البطلان .
- ٢ - أنه يجوز التنازل عن الدفع بالبطلان صراحة أو ضمناً .
- ٣ - أنه لا يقبل التنازل عن الدفع الا من صاحب الشأن .

وهذا الذى يصدق على بطلان اجراءات الاستدلال والتحقيق الابتدائى والتحقيق بالجلسة يصدق أيضاً على كل بطلان نسبي اياً كان موضعه من

اجراءات الدعوى الجنائية . ويراعى أن القضاء السائد في بلادنا يأخذ في شأن مخالفة قواعد الموضوع بنظرية البطلان الجوهري أو الذاتى ، ومقتضاها القول بالبطلان كلما جاء الاجراء المعيب منطقيا بوجه عام على اهدار القواعد الجوهريه وبخاصة ما تعلق منها بضمانات الحرية الشخصية وحقوق الدفاع وبغير حاجة الى نص صريح يقرره (١) ، وذلك لأن البطلان في الشرائع الحديثة هو الوسيلة العملية اللازمة لتحقيق سلامة العدالة وهيبته في جميع مراحل الدعوى .

رابعاً : ونجد أيضاً أن من المبادئ المقررة في كافة الشرائع أن للمتهم حرية كاملة في الإجابة على أسئلة المحققين أو في الامتناع من الإجابة دون أن يترتب على اختياره ضرر به . بل ان عددا من الشرائع الأجنبية الهامة يوجب على المحقق تنبيه المتهم عند استجوابه الى حقه في الامتناع عن الإجابة اذا شاء . ومن ذلك مثلاً أن التشريع الانجليزى يتطلب من المحقق أن يوجه الى المتهم قبل البدء فى استجوابه التحذير الآتى : « هل ترغب فى أن تقول أى شيء فى الإجابة عن التهمة ؟ وأنت غير ملزم بأن تقول أى شيء الا اذا كنت ترغب فيه ، لكن كل ما تقوله سيدون كتابة ويقدم فى الأدلة » (٢) . كما أن هذا التشريع يتطلب استبعاد اعتراف المتهم اذا جاء بعد أن وجه اليه المحقق العبارة الآتية : « الأفضل لك أن تقول الحقيقة بدل أن تكذب » ، وذلك لأن مثل هذه العبارة قد ينطوى على معنى التهديد، حين يحصر القانون الانجليزى على أن يجيء الاعتراف حراً وتلقائياً (٣) .

هذا وقد أوصى المؤتمر الدولى السادس لقانون العقوبات فى روما فى سنة ١٩٥٣ بلزوم اخطار المتهم منذ وضعه فى الحبس الاحتياطى بأن من حقه الا يجيب على أسئلة المحققين الا فى حضور محاميه . كما أوصى بأن يكون للمتهم حق مقرر فى الاستعانة بمحام عند كل استجواب ، وندب محام لحضور استجواب المتهم الفقير (٤) . وتحقيقاً لنفس الاعتبارات أوجبت المادة ١٢٤ من تشريعنا الاجرائى عدم جواز استجواب المتهم فى جناية أو مواجهته بغيره من المتهمين أو الشهود الا بعد دعوة محاميه للحضور

(١) للزبد راجع مؤلفنا فى « مبادئ الاجراءات » ص ٣٦٥ — ٣٧٤ الطبعة الحادية

عشرة ص ٤٠٧ — ٤٠٩ .

(٢) Devlin : Criminal Prosecution in England P.27-28.

(٣) راجع رسالة الدكتور سامى صادق الملاعن « اعتراف المتهم : دراسة مقارنة »

١٩٦٩ ص ٩٢ .

Rev. Internat. Dr. Pen. 1954 P. 215 et 243.

(٤)

ان وجد . كما اوجبت المادة ١٢٥ السماح للمحامى بالاطلاع على التحقيق في اليوم السابق على الاستجواب او المواجهة .

وهذه الأوضاع كلها لا يمكن ان تستقيم فلسفياً الا مع التسليم بأن للمتهم حرية اختيار كافية هي التي توجهه نحو رغبة الاجابة او نحو رغبة الامتناع عنها حسبما يمليه عليه تقديره الخاص لمصلحته في الدفاع : وسواء اكان محاميه موجودا ام غير موجود .

خامساً : ونفس هذا القول يصدق ايضا على استجواب المحكمة للمتهم فهو لا يكون الا برضائه الصريح أو الضمني ، وقد نصت على ذلك المادة ٢٧٤ من تشريعنا الاجرائي . ومن البدهة بمكان ان معنى التسليم بأثر الرضاء هو التسليم بالارادة الحرة التي تقع وراء هذا الرضاء وما يترتب على ذلك من نتائج حتمية (١) .

سادساً : كما يصدق نفس هذا القول على اعتراف المتهم ، سواء اكان الاعتراف نتيجة استجواب صحيح قانونا ام كان صادرا بدون استجواب . واشترط الارادة الحرة هنا يؤدي في جميع الشرائع الى بطلان الاعتراف اذا انتزع عن طريق الفس أو الخديعة . ومن باب اولى اذا انتزع عن طريق الاكراه المادى أو المعنوى ، واية كانت السلطة التي انتزعت هذا الاعتراف والتي تتحمل بدورها مسئولية ضخمة في كافة الشرائع .

سابعاً : وهناك بعض اتجاهات حديثة في الاجراءات الجنائية ذات صلة وثيقة بمدى اختيار الجاني وبوجه عام بالجوانب الشخصية للمسئولية الجنائية . ومن هذه الاتجاهات اتجاه « الخبرة المفروضة » *expertise imposée* الذي بدأ يدخل الى بعض الشرائع الأجنبية ، وهو يوجب على القاضى بوجه عام ندب خبير مختص لفحص حالة المتهم ومدى تأثير ارادته بظروفه الاجتماعية والنفسية وبدون توقف ذلك على طلب من أحد ، وذلك أسوة بصور الفحص الاجتماعى والنفسى التي تجرى الآن في أغلب بلاد العالم بالنسبة للأحداث الجانحين ، فهذا الاتجاه يميل الى تعميم نفس الفحص على الجناة البالغين .

وقد أخذ بهذا الاتجاه قانون بريجز *Briggs Law* الذي صدر في ولاية مساتشوستس *Massachusetts* منذ سنة ١٩٢١ والذى يوجب اجراء فحص عقلى لكل شخص متهم بجريمة خطيرة أو سبق الحكم عليه

(١) راجع رسالة الدكتور محمد سائى النبراوى عن « استجواب التهم » ١٩٦٨ ص

في جناية سابقة . وصدر قانون في ولاية كاليفورنيا منذ سنة ١٩٤٧ يوجب فحصاً شاملاً لشخصية أى متهم في جناية . كما صدر مثله في ولايتي ميشيغن Michigan وكولورادو Colorado منذ سنة ١٩٤٩ . ويجرى العمل حالياً على اجراء نفس الفحص في ولايتي نيويورك ونيوجيرسى وفي عدد من الولايات الأخرى .

وفي انجلترا بدأت منذ تشريع سنة ١٩٤٨ Criminal Justice Act جهود قوية لإنشاء مراكز مختصة لاستقبال المجرمين الكبار واخضاعهم للملاحظة . وفي الجملة فإن جميع البلاد التى تأخذ بنظام الاختبار القضائى Probation ترى أن من مستلزماته اجراء فحص سابق اجبارى لشخص الجانى قبل محاكمته للتحقق من كافة ظروفه .

وقد وجد نفس هذا الاتجاه تطبيقاً هاماً له في التشريع الاتحادى السويسرى الصادر في ١٥ يونيو سنة ١٩٣٩ والذي يوجب على القاضى « أن يفحص كل ما يتعلق بشخص المتهم » . ومثله تشريع ولاية نيوشاتل Neuchatel الصادر في سنة ١٩٤٥ والذي يوجب على التحقيق الابتدائى توضيح الظروف الشخصية المؤثرة في تطبيق القانون الجنائى .

وتأخذ بنفس الاتجاه المادة ٨١ من تقنين الاجراءات الجنائية الفرنسى الصادر في سنة ١٩٥٨ وهى تقضى بأن على قاضى التحقيق بنفسه أو بواسطة أحد مامورى الضبط القضائى أو بواسطة أى شخص يعينه وزير العدل أن يجرى تحقيقاً في شخصيات الجناة وأيضاً في مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية . ومع ذلك فهذا التحقيق اختياري في الجنح (أى انه اجبارى في الجنايات فقط) .

ويمكن لقاضى التحقيق أن يأمر باجراء فحص طبي ، وأن يعهد الى طبيب بواجب القيام بفحص طبي - نفسانى medico-psychologique أى أن يأمر باتخاذ أية اجراءات أخرى مفيدة . وإذا كان هذا الفحص قد طلبه المتهم أو الدفاع عنه فلا يمكن رفضه الا بأمر مسبب (قرار ٤ يونيه ١٩٦٠) .

والتحقيق في شخصيات الجناة ، وفي مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية ، موضوعه تقديم عناصر تقدير صحيحة الى السلطات القضائية عن هؤلاء الجناة فيما يتعلق بأسلوب حياتهم الماضية والحاضرة . وقد استقر الراى هناك على أن ملف دراسة الشخصية هذا dossier de personnalité (١) لا يستهدف البحث عن أدلة ادانة preuves de culpabilité ، بل يرمى فحسب الى حماية المتهم ، أو بالادق يرمى

Marc Ancel 1- La Défense sociale Nouvelle 1966 P. 248-251 (١)

2- Le procès pénal et L'examen scientifique des delinquants Rev. Science crim. 1961 P. 83 et s

P. J. Doll : Le Dossier de Personnalité J. C. P. 1961 I. 1631.

الى توسيع السلطة التقديرية للمحكمة بما يقدمه من بيانات عن كل الملبسات المحيطة بالجاني والتي لها اثرها بطبيعة الحال في توجيه سلوكه الاجرامى .

وبمناسبة الفحص النفسى والعقلى للمتهم يثار تساؤل اجرائى هام عن حق المتهم في الاطلاع على تقرير الفحص الخاص به وفي حضور المناقشات المتعلقة به ، سواء اثناء التحقيق أم في مرحلة المحاكمة . فهناك من يرى انه قد يكون من غير الملائم اطلاع المتهم المريض عقلياً أو نفسياً على كل ذلك رعاية لحالته ، أسوة بما يجرى الآن بالنسبة للتقارير الخاصة بالأحداث الجانحين ، وانما قد يحسن أن يقتصر الاطلاع هنا - وحضور المناقشات المتعلقة بالفحص - على محاميه أو على هيئة الدفاع نيابة عنه . وهذا المبدأ سليم من الناحية النفسية العلاجية وان كان يتعثر بمبدأ اجرائى تقليدى وهو حق المتهم في الاطلاع على كافة أوراق الدعوى ، وفي حضور كافة المناقشات الخاصة به لكفالة حق الدفاع .

وهذا الاتجاه الجديد جدير بالتأييد في شقيه : سواء في شقه الخاص بضرورة الخبرة الاجبارية لدراسة شخصية الجاني من جميع جوانبها خصوصاً في القضايا الهامة والتي تشير بذاتها الى توافر ارادة مقيدة أو حالة غير طبيعية : كما في جرائم الاغتيالات السياسية ، والحريق العمد ، وهتك العرض بالاكره ، والفعل الفاضح العلنى ونحوها من الجرائم ... ، أم في شقه الآخر الخاص بعدم اطلاع الجاني على حقيقة حالته اذا تبين من الفحص أن هذا الاطلاع قد يؤثر في استفحال حالته ، ويكتفى عندئذ باطلاع محاميه وبحضوره جميع مناقشات الفحص نيابة عنه ، وينبغى أن يكون المرجع في ذلك الى تقرير الفحص والى رأى الخبير الفاحص .

ومما يرتبط أيضاً بهذا الموضوع ما قيل من أنه قد يحسن في بعض الحالات أن يكون قاضى التحقيق الذى أمر باجراء الفحص الفنى عضواً في هيئة المحكمة التى قد تتولى محاكمة المتهم على أساس أنه يكون أكثر اطلاعا من زملائه على حقيقة شخصية المتهم وظروفه . وهذا الاتجاه الجديد أقل أهمية من سابقه ولكنه مرتبط بالمبدأ الاجرائى التقليدى الذى ساد في جميع الشرائع عن وجوب الفصل بين سلطتى التحقيق والمحاكمة . هذا ولو أن بعض الشرائع لا يمانع فعلاً في أن يكون القاضى الذى أشرف على تحقيق شخصية المتهم عضواً في هيئة المحكمة وذلك بالنسبة لقضايا الأحداث لأنها لا تستهدف اجراء محاكمة جنائية بالمعنى المفهوم ، بل فحسب اتخاذ تدابير تقويمية لحماية نفس الحدث المنحرف . وهذه القاعدة أخذ بها تشريع نيوشاتل السويسرى منذ سنة ١٩٤٥ حتى بالنسبة للتهمين البالغين (مادة ٢/١٩٩) بعد أن أخذ بها بالنسبة للأحداث ، كما أخذت بها المادة

٢٠٤ من قانون تحقيق الجنايات الهولندي (١) .

ثامناً : ومما يرتبط بذلك كله تحديد دور المدافع عن المتهم الذي لا يتمتع بحرية اختيار طبيعية بسبب نقص قواه العقلية أو انعدامها ، فان من الاتجاهات الحديثة في هذا الشأن - والتي تنسب الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » - أن المدافع ينبغي ألا يكون « مجرد حارس للضمانات القانونية في الاجراءات » ، وانما عليه أن يساهم بمعرفته في نصيحة المتهم من أجل تطبيق التدبير الأكثر ملاءمة لتأهيله (٢) ، ومثال ذلك التطور ما جاء في « قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكى » لعام ١٩٣٠ ، والذي يجيز لمحامى المتهم الشاذ أن يطلب وضعه تحت الملاحظة ، ولو كان ذلك لا يتمشى مع رغبة المتهم أو بدون رضائه ، مما جعل البعض يعلّق على ذلك القانون بأنه وسع من المهمة العادية للمحامى كوكيل يقوم بالدفاع عن المتهم ، وجعل منه نائباً ووصياً قانونياً في كل مرة يطلب فيها وضع المتهم تحت الملاحظة بدون رضائه (٣) .

كذلك فان هناك من اضاف من الكتاب بأنه لا بد من حدوث تغيير في مفهوم الحرية الفردية التقليدى ، التي يعتبر المحامى قائماً بالدفاع عنها ، ويقول ذلك الراى بأنه طالما أن غاية الاجراءات في تلك النظريات هي التأهيل ، فلا يوجد تعارض بين الحرية الفردية للمنحرف من ناحية ، ومصلحته المطابقة لمصلحة المجتمع في تأهيله من ناحية أخرى (٤) .

كما أن هناك من يرى أنه يجب أن يتلائم دور المحامى مع المفاهيم الحديثة التي تخفض أهمية الجريمة لدرجة ترى فيها أنها مجرد ظاهرة اجتماعية ، مما ترتب عليه أن صارت عدالة اليوم والغد تجعل من أهدافها التعرف الكامل على شخصية المنحرف ، وعلى حالته الخطرة لكي تطبق عليه التدابير الأكثر ملاءمة ، لا بفرض عقابه وانما سعياً لتأهيله للحياة الاجتماعية ليعود الى حظيرة المجتمع . وبالتالي يجب المام المحامى بالعلوم الانسانية التي تهيئه لاداء ذلك الدور حتى يمكنه أن يشرح للقاضى في مرافعته لماذا وجد المتهم في قفص الاتهام ، ويكون في هذا الشرح أبلغ

(١) J. Chazal : Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale (Paris 1948).

(٢) Gramatica : Principes de Défense Sociale, P. 254

(٣) Ugeux, Le Rôle de L'Avocat dans Les Nouvelles Procédures de Défense Sociale, Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955.

(٤) H. Falconetti : Le Rôle de L'Avocat dans Le Procès de Défense Sociale, Rev. Inter. De Crimin. et de Police Tech. 1957 P. 88.

دفاع (١) « (٢) .

ولا أريد أن أسترسل هنا طويلاً في عرض هذه الاتجاهات الحديثة التي ينسب بعضها الى مدرسة « الدفاع الاجتماعي » بالأقل في جناحها المعتدل الذي لا ينفي توافر حرية الإرادة كأساس صالح للمسئولية العقابية ، خصوصاً وأن باقى هذه الاتجاهات قد لا يتصل بموضوع هذه الحرية الا بصورة غير مباشرة ، ومن ثم يخرج بطبيعة الحال عن دائرة موضوعها .

المبحث الثانى

موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة

لا ريب أن الوظيفة الخلقية للعقوبة مرتبطة في جميع الفلسفات بمبدأ الإرادة الحرة للجناة . وإذا كانت هذه الإرادة الحرة تقع في الصميم من الأحكام الاجرائية فان الوظيفة الخلقية للعقوبة تقع بدورها في الصميم من هذه الأحكام وبغير امكان الفصل فلسفياً بين حلول الإرادة الحرة وحلول الوظيفة الخلقية للعقوبة . وإذا كنت في المبحث السابق قد سردت بعض الحلول التي يبرز فيها الارتباط الاجرائى بمبدأ حرية الإرادة فانه يلزم ان اسرد هنا في عجالة بعض الحلول التي يبرز فيها الارتباط الاجرائى برغبة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة على أقوى وجه ممكن عملياً بحسب سياسة التشريع .

أولاً : فلكفالة تحقيق العقوبة لوظيفتها تعنى كافة الشرائع بكفالة عدالة اجراءات الدعوى الجنائية . ومن مقتضيات تحقيق العدالة درء أى خلط بين البريء والمسيء وتوفير ضمانات جمة للدرء هذا الخلط المحتمل في اجراءات التحقيق والمحاكمة مهما تباينت الحلول تبايناً ضخماً .

Stanciu : Une Nouvelle Technique de la Défense. La (١)
Plaidoirie Criminologique. La Vie Judiciaire, 24-25 Avril 1961, P. I.

(٢) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب عن « استعانة التهم بمحامى القانون القارن » ١٩٧٠ ص ٣٥٨ وما ورد في مؤلفنا عن « المشكلات العملية الهامة في الاجراءات الجنائية » الطبعة الثانية ١٩٧٣ الجزء الأول ص ٤٥٣ - ٤٦١ عن موقف المحامين من تحقيق جنون التهم أو تقص قواه العقلية . وفي مؤلفنا « مبادئ علم الإجرام » طبعة خامسة ١٩٨١ من ص ٦١٦ - ٦٢٢ .

(م ٣ - التفسير والتخير)

ولتحقيق هذا الهدف دون غيره ظفرت الانسانية تدريجيا - عن طريق جهود الفلاسفة والمشرعين الحكماء - بأسمى المبادئ التى تسود حاليا سياسات العدالة الجنائية فى جميع الشرائع المتحضرة : ومنها بوجه خاص قاعدة لا عقوبة ولا جريمة بغير نص ، وما يتبعها من التفسير الضيق للنصوص العقابية . ومنها قاعدة براءة المتهم حتى يقوم الدليل الثابت على ادانته ، وما يتبعها من تفسير الشك لمصلحته . ومنها قاعدة قضاء القاضى بمحض اقتناعه ، وما يتبعها من نظام حرية الادلة . ومنها قرينة الصحة فى الاحكام النهائية ، وما يتبعها من حجية الشئ المقضى فيه . ومنها قاعدة شخصية المسؤولية الجنائية فلا تتعدى الى غير صاحبها ، وما يتبعها من الغاء العقوبات التى يتعدى اثرها حتماً الى غير الجانى ، مثل المصادرة العامة للأموال ... وغير ذلك من المبادئ الأساسية التى لا غنى عنها لتحقيق العدالة ، والتى كسبتها الانسانية بعد تخطيط عريق حافل بأسباب الفشل والضياع (١) .

وهذه المبادئ كلها تقتضى فى القضاء أن يكون عملاً خلقياً قبل كل اعتبار آخر . ولا يمكن الفصل بين خلقية المحاكمة وعدالتها اذا أريد للعقوبة أن تكون حقاً من أعمال العدالة لا السلطة ، وهذا هو الأمن هدف يصبو اليه أى تشريع حكيم ، وأمن ما يوفر للقضاء ثقة المتقاضين .

ولأن المحاكمة ينبغى أن تكون خلقية وعادلة نجد أن جميع الشرائع اصططلحت على أن القاضى ينبغى أن يكون مستقلاً ومحايداً وبعيداً عن شبهة المصلحة الشخصية ، بحيث أن قضاءه يبطل حتماً اذا كان مشوباً بأغلال تقييد حريته أو بمانع يمنعه من تحقيق العدالة على وجهها الصحيح (٢) . ولذا نجد أن تشريعنا الاجرائى اورد اسباباً كثيرة تمنع القاضى من

(١) فثلا من صور هذا التخطط العريق وسائل الإنبات التى كانت تعتمد على تدخل القوة الالهية فيها ، مثل قبض المتهم على عود حديد محمى فى النار ، أو غمس ذراعه فى الماء المغلى ، أو القاء المتهم فى النهر ، أو غيرها من الوسائل الوحشية (راجع فيها « النظرية العامة للإنبات فى التشريع الجنائى » (١٩٦٠) للأستاذ محمد عطية راغب ص ٣ - ٥) .

(٢) وقد فطن الفرائنة الى لزوم هذا الحياد التام لإقامة صرح العدالة . ويذكر المؤرخون فى هذا الشأن ما أمر به تحتمس الثالث (حوالى سنة ١٥٠٠ ق.م) رئيس القضاة « ويسكامير » عند تعيينه : « أن أعمل ما يوافق القانون ، ولا تتعيز ، لأن الصعير يفضب الله ، ولا ترفض الإنصات الى من يشكو ، فلا تهز له رأسك عندما يتحدث . ولا تنأب أحداً قبل أن تسمع كلامه عما ستعاقبه عليه ، وأن ما يبعث على غضبى أن تؤذى العدالة » ، وقد وجد ذلك منقوشاً على قبره . راجع :

Wigmore : A Panorama of the Worlds Legal Systems 1928 vol, I. P. 16-17.

نظر الدعوى اذا خيف منه عدم الحياد (راجع المادة ٢٤٧) . كما نجد أن قانون المرافعات أورد بدوره اسباباً أخرى كثيرة تجعل القاضى غير صالح لنظر الدعوى وممنوعاً من سماعها حتى ولو لم يردّه أحد من الخصوم . وقد أحال التشريع الاجرائى الى نفس هذه الأسباب التى يطلق عليها أسباب التعارض مع وظيفة القضاء *Incomptabilité* ، والحكمة من تقرير هذه وتلك هى درء شبهة تأثر القاضى بصالحه الشخصى أو بصلة خاصة أو برأى له سبق أن أبداه فى الدعوى صيانة لمكانة القضاء وتحقيقاً لوظيفته الخلقية .

وهذه الأسباب كلها تعد بمثابة قرائن قاطعة اذا توافر سبب منها بطل الحكم حتى لو ثبت أن القاضى لم يكن متحيزاً فى قضائه . أو حتى لو ثبت أنه حكم ضد ما يصح أن يكون صالحه الشخصى أو رأيه السابق ، وبغير توقف ذلك على تقديم طلب برده من أحد الخصوم ، لأن المطلوب أولاً هو حفظ احترام القضاء وعلو مكانته فى أعين الكافة حتى أثناء اجراءات الدعوى ، وبغير انتظار نتيجة الفصل فيها .

فاذا اضيف الى ذلك كله تقرير نظام خاص لرد القاضى اذا خيف منه التحيز ، وآخر لمخاصمته عند القدر والتدليس والنش والخطأ المهنى الجسيم (١) لتبين الى أى مدى ينبغي أن يرتبط القضاء باسمى الاعتبار الخلقية كشرط لا غنى عنه لتحقيق العدالة التى تقع فى الصميم من وظيفة العقوبة كما تقع وظيفة العقوبة فى الصميم منها .

ثانياً : وتوفيراً للمحاكمة العادلة الخلقية تكفل الشرائع الاجرائية حق الدفاع وتضعه فى أعلى مكان من التقدير . ولا ريب أن الشرائع المعاصرة تدین بالشئ الكثير للقانون الرومانى فى هذا الشأن ، فان هذا القانون « قد سادته كثير من المبادئ الانسانية التى كانت توجه الدولة فى معاملتها للفرد . وكانت كلمة « انسانية » تعنى لديهم كرامة ونبيل الشخصية الانسانية والتى تميزها عن كل الموجودات التى على البسيطة ، وتلك القيمة الخاصة بالشخصية الانسانية كانت تتطلب من الفرد ليس فقط تعليم نفسه وتهذيبها فحسب ، ولكن احترام شخصية الآخرين .

وبالتالى فان مفهوم الانسانية لديهم كان يشمل بالإضافة الى التشقيف الدهنى والخلقى الشفقة والطيبة والعطف ، وتقييد الشخص لارادته احتراماً للآخرين . وكانت تعنى أن حقوق الفرد لا تستخدم بطريقة مطلقة

(١) راجع مؤلفنا « مبادئ الإجراءات الجنائية » المرجع السابق الطبعة الخامسة عشرة

ودون مراعاة للغير . ومن اثر مفهوم الانسانية هذا على القانون الرومانى
انه تطلب فى الاجراءات الجنائية حماية المتهم ضد سلطات الدولة بكفالة
دفاعه ، وبمساهمة اشخاص عاديين فى محاكمته كما تطلبت هذه الانسانية
الا يعذب المتهم والشهود .

فقد كانت المحاكمة تجرى اول الامر امام الجمعية الشعبية ، ثم مضى
العهد الجمهورى الى ابعد من ذلك فى كفالة هذه المتطلبات باقامة نظام
محاكمات المحلفين فى الوقت الذى كانت فيه مفاهيم الانسانية فى قمته .
فقد كان نظام المحاكمة امام المحلفين اتهاميا تتساوى فيه معاملة المتهم والفرد
العادى القائم بالاتهام . فكان الافراد هم الذين يقدمون البينات ، كما
لم يكن يسمح باستجواب المتهم ، وكان الشهود يخضعون لمناقشة الافراد
او مدافعيهم ، فكان دور المحكمة سلبيا فى ذلك المجال ، اذ لم يكن يسمح
لا لرئيس المحاكمة ولا للمحلفين باستجواب المتهم والشهود ، ولو انه كان
يجرى تحديد للوقت الذى تلقى فيه المرافعات سواء بالتشريع او بواسطة
رئيس المحكمة ، الا ان الدفاع كان دائما يمنح وقتا اطول من الاتهام بما
يزيد على الثلث . كما ان رئيس المحاكمة والمحلفين لاحساسهم السامى
بوجوب اداء العدالة كانوا يصفون دائما فى انتباه لكل تلك المرافعات . . (١) .

ولما كان حق الدفاع وثيق صلة بتحقيق العدالة وهى مرتبطة
بخلقية المحاكمة فان هذا الحق نفسه وثيق صلة بنفس المبادئ الخلقية
التي ينبغى ان تهيمن على سير العدالة ، بل هو مرتبط ايضا بالمبادئ
الطبيعية فى الدفاع الشرعى على حد ملاحظه الفقيه فستان هيلى F. Hélie
وذلك لأن « حق الدفاع الشرعى - والذى يبدو فى صورة عمل من اعمال
العنف عندما يدفع اعتداء بالعنف - ينقلب الى شرح واثبات عندما يرد على
هجوم قضائى . وهذه هى ذات القاعدة فى كل نظام واقعى وخلقى . ومن
ثم فان للمواطن ان يسمع عندما يكون واقعا تحت وطأة اتهام لم تثبت
صحته بعد - ويمكن ان يكون اتهاما ظالما - ما دام له ان يدافع عن نفسه
باستعمال القوة عندما يقع عليه اعتداء بالقوة » (٢) .

(١) راجع رسالة الدكتور حسن محمد غلوب المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ وهو يحيل
القارىء الى : Fritz Schulz : Principles of Roman Law P. 189.

(٢) وتأصيل حق الدفاع أمام القضاء « بالدفاع الشرعى » محل نظر بالأقل عندما يكون
المتهم مذنباً حقيقياً والأصوب - في تقديرنا - هو تأصيل هذا الحق برغبة كماله الحرية
اللازمة مع التكافؤ التام بين الخصام أمام القضاء ، وما اعتباران أزم لإظهار وجه الحق
من أى اعتبار آخر .

ثم يضيف الفقيه قائلا : « فهذه اذا واحدة من تلك الصيغ الأساسية التى بحسب تعبير قاض كبير تكون محترمة حتى ولو لم ينص عليها أى قانون لأنها لا تمثل نظاما من صنع أى انسان ، بل نظاما ينبع من القانون الطبيعى ، وينبغى على الشرائع الوضعية أن تجعل من موضوعاتها الأساسية اعطاءها السيادة والجزاء (١) » .

ومن هنا ينبع المبدأ الذى اعلنته المادة ١٤ فى فقرتها الثانية من قانون ١٦ - ٢٤ أغسطس ١٧٩٠ التى تنص على أنه « لكل مواطن الحق فى أن يدافع عن دعواه بنفسه » . ومن هنا تنبع أيضا القاعدة القديمة التى رفعتها المادة الثانية من دستور هـ فريكتيدور من السنة الثالثة للثورة الى مصاف الحقوق الدستورية للمواطنين قائلة « لا يمكن للانسان أن يحكم عليه بغير سماع اقواله ، أو بغير اعلانه قانونا » (٢) ...

ولا ريب أن حق الدفاع هذا ليس مقررًا لحماية مصلحة شخصية بمقدار ما هو مقرر لحماية مصلحة المجتمع أولا وقبل كل اعتبار آخر ، فلا يمكن أبدا الفصل بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع أو بين مصلحة المجتمع وبين جلال العدالة أو قدسية احكامها . وبالتالي فلا يمكن أن توفّر أية حماية للفرد فى المجتمع أو للمجتمع فى الفرد الا عن طريق أسس مبادئ العدالة التى ينبغى السعى الحثيث اليها مهما كان هذا السعى محفوفًا بالصعاب المستمدة من نوازع الأثرة والريذة عند بنى الانسان وما أكثرها !

وتأسيسًا على نفس المبدأ فان جميع الشرائع تعطى للمتهم أن يختار خطته فى الدفاع عن نفسه بكامل حريته ، بما فى ذلك حقه فى اختيار محاميه ، وحقه فى ابداء دفاعه وطلباته ، وحقه فى قبول الحكم أو فى الطعن فيه ، بل وأيضًا حقه فى الحضور وفى الغياب . ولذا تنص المادة التاسعة من اعلان حقوق الانسان على أن « كل شخص نفترض فيه البراءة الى أن تثبت ادانته ، واذا كان لا مفر من القبض عليه فجميع القيود التى لا مبرر لها لضمان حضوره شخصيا يلزم أن تدان بشدة فى القانون » (المادة التاسعة منه) .

فلا تتدخل الشرائع الوضعية فى مثل هذه الحقوق الطبيعية اللازمة لسير العدالة الجنائية الا لتنظيمها ولدرء خطر سوء استعمالها بما

(١) يشير فـ . مبل إلى مؤلف للميثاق بورتلان Portalis مناره :

Précédents de la Cour des Pairs P. 519.

Faustin Hélie : Traité de L'Instruction Criminelle :

VII P. 383.

(٢)

يحفظ في النهاية توازنا دقيقاً بين موقف الاتهام وموقف الدفاع وهو ما عبر عنه أيضاً « الإعلان العالمى لحقوق الانسان » « بأن كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى أن تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه » . هذا وقد تضمنت « الاتفاقية الدولية لحقوق الانسان » النص على ضمانات الحد الأدنى للمتهمين في حقوق الدفاع بما لا يتسع المقام للخوض فيه .

ثالثاً : وتحقيقاً لنفس الهدف نجد أن المادة ٣٣٩ من تشريعنا الاجرائى تقضى بأنه « اذا ثبت أن المتهم غير قادر على الدفاع عن نفسه بسبب عاهة في عقله طُرات بعد وقوع الجريمة يوقف رفع الدعوى عليه او محاكمته حتى يعود الى رشده .

ويجوز في هذه الحالة لقاضى التحقيق او للقاضى الجزئى كطلب النيابة العامة او مستشار الاحالة او المحكمة المنظورة أمامها الدعوى - اذا كانت الواقعة جنائية او جنحة عقوبتها الحبس - اصدار الأمر بحجز المتهم في أحد المحال المعدة للأمراض العقلية الى أن يتقرر اخلاء سبيله » .

ووقف رفع الدعوى على المجنون او محاكمته مستند من اعتبار عجزه عن الدفاع عن نفسه بكامل وعيه الذى لم يعد له وجود كلى او نسبى بحسب الأحوال ، وذلك بالإضافة الى أن الوظيفة الخلقية للعقوبة تصبح لنفس السبب غير ذات موضوع - في شأن الردع الخاص بالأقل - الى ان يثوب المتهم الى رشده .

ونجد أيضاً أن الجنون اللاحق للحكم النهائى يقتضى وقف تنفيذ العقوبة ، وهذا ما تقضى به المادة ٨٧ اجراءات التى تنص على أنه « اذا أصيب المحكوم عليه بعقوبة مقيدة للحرية بجنون وجب تأجيل تنفيذ العقوبة حتى يبرأ . ويجوز للنيابة العامة أن تأمر بوضعه في أحد المحال المعدة للأمراض العقلية . وفي هذه الحالة تستنزل المدة التى يقضيها في هذا المحل من مدة العقوبة المحكوم بها » .

ولذلك أيضاً كانت المادة ٤٧٦ / ١ منه تنص على ايقاف تنفيذ عقوبة الاعدام في المجنون حتى يبرأ . لكن العمل دل على أن بعض المحكوم عليهم بالاعدام كان يدفع بالجنون الطارئ لتمطيل تنفيذ الحكم الى أن يتم فحص حالته ، وغالباً عدة مرات . ومن ثم الفى هذا النص بالقانون رقم ١١٦ لسنة ١٩٥٥ فأصبح حكم الاعدام ينفذ رغم الدفع بالجنون الطارئ بعد صيرورة الحكم واجب النفاذ .

ولا يعتبر هذا الحل الجديد اتحيازاً لبعض الاتجاهات في المدرسة الوضعية الإيطالية التى لا ترى غضاظة في اعدام القتلة المجانين ، وذلك

لان الفرض الذى تعرضت له المادة {٧٦} معدلة هو ان المحكوم عليه كان وقت ارتكاب جريمته - متمتعا بكامل قواه العقلية بدلالة مساءلته عنها والحكم عليه بالاعدام من أجلها . أما الجنون المعاصر لوقت الجريمة فهو مانع من موانع المسؤولية على ما عرضنا له فيما سبق (١) .

رابعاً : ولتحقيق اعتبارات عدالة المحاكمات الجنائية توجب جميع الشرائع علانيته كقاعدة عامة (المادة ٣٠٣ / ١ اجراءات و ٢٣ / ١ من قانون السلطة القضائية) ، وذلك ضمانا لخضوع المحاكمات لرقابة الراى العام ، وحتى يطمئن الكافة على بعد عدالتهم الجنائية - وهى عدالة تمارس باسم المجتمع ولحسابه - عن شبهات التحامل والافتئات والاكرام والتسرع من جانب ، بالاضافة الى تحقيق وظيفة الردع العام للمعوبة من جانب آخر .

وتوخيا لنفس هذه الاعتبارات عنى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان والحريات الاساسية » بالنص فى المادة الحادية عشرة منه على « حق كل شخص متهم بجريمة فى محاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية .. (٢) » .

ولهذه الاعتبارات ايضا فان تشريعنا الاجرائى يوجب النطق بالحكم فى جلسة علنية حتى ولو نظرت الدعوى لاعتبارات خاصة فى جلسة سرية .

ومما يتصل بمحاولة كفالة المزيد من عدالة المحاكمات الجنائية وعلانيته من جانب ، مع محاولة توسيع نطاق وظيفتها الخلقية من جانب آخر الأخذ « بنظام المصلين » الذى يأخذ به بعض الدول الغربية ، وكذلك ايضا بنظام « القضاء الشعبى » الذى يأخذ به بعض دول الكتلة الشرقية .

فهذا النظام - أو ذاك - يستهدف بحسب وظيفته المفترضة ان يكون مظهرا عمليا لديموقراطية القضاء ، وأن ينفى عنه أن يكون عملا من أعمال الادارة أو السلطة ، وذلك حتى يكفل له كل جلاله عن طريق اشعار الكافة بأنه تابع فعلا عن مشاعر الجماهير التى ينبغى أن تشعر بالحاجة الى

(١) راجع ما سبق فى ص ٤٠٧ الى ص ٤٣٤ .

(٢) كما تنص المادة ١١١ من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية الصادر فى ديسمبر ١٩٣٦ على أنه « يجرى النظر فى الدعاوى فى جميع عاكم الاتحاد السوفيتى بصورة علنية إلا فى الأحوال الاستثنائية التى ينص عليها القانون مع ضمان حق الدفاع للمتهم » ، ومثله نص المادة ٧٦ من دستور الصين الشعبية الصادر فى ديسمبر ١٩٥٤ .

تحقيق العدالة والى الاطمئنان اليها ، والى احاطتها بسياج قوى من الشعور القومى ازاءها عن طريق المشاركة فيها بصورة او بأخرى .

ولعل من اهداف هذه المشاركة أن تضى على المحاكمات الجنائية - بالاضافة الى القاعات الفسيحة ، والمنصات العالية ، والاردية الوقورة ، وغيرها .. - رهبتها المطلوبة حتى تصبح ساحة القضاء أشبه بدار عبادة منها بقاعة تجرى فيها مأساة مريرة ، أو ملهاة مسلية لا تعنى أحدا .

ولا يعنى هذا القول الدفاع عن هذا النظام أو ذلك ، كما لا يتسع المقام للخوض فى سرد المزايا أو العيوب وما تكشف عنه التطبيق الفعلى من نتائج محققة للعدالة أو مخيبة لها .. فان كل ذلك لا يتسع له بداهة المقام الحالى ، وانما تكفى الإشارة الى صلة ذلك كله بمحاولة توفير العدالة وتوسيع نطاق وظيفتها الخلقية ، وذلك كأساس فلسفى سائد لحق العقاب وما يرتبط به من قواعد وتقاليد اجرائية متنوعة .

وفى نفس الوقت نجد أن محاكمات الأحداث الجانحين تجرى فى جميع الشرائع طبقا لأوضاع خاصة بها ، وذلك حتى تكون أوثق اتصالا بتحقيق الغاية الاجتماعية للأجراء التهذيبى منها بتحقيق العدالة أو الردع العام على أى وجه من الوجوه .

خامساً : وتحقيقا لذلك كله نجد أيضا أن جميع الشرائع تعنى بوضع قواعد دقيقة لتسبيب الاحكام بحيث ينطوى التسبيب على أوفر تقدير لمبدأ الشرعية وما يرتبط بها من اعتبارات العدالة والاخلاق . ولذا ينبغى فى جميعها أن يجيء حكم القاضى مطابقا لحكم التشريع مبينا لهذا التطابق ومعرضا نفسه للإلغاء عند انتفائه . ولتحقيق هذا الهدف المشروع فتحت كل طرق الطعن فى الأحكام عادية كانت أم غير عادية . وهى تعتبر ولا ريب خطوة للأمام فى سبيل حماية الأفراد من خطأ القضاء المحتمل لسبب أو لآخر وهى من أخص ما يميز الشرائع المعاصرة بالمقارنة مع الشرائع القديمة والوسطى سواء فى تعددها ، أم فى اتساع نطاقها ، أم فى آثارها .

سادساً : واعتبارا للوظيفة الخلقية للعقوبة نجد أن عددا كبيرا من الشرائع المعاصرة يقر نظام انقضاء الدعوى الجنائية بمضى المدة . فان هذا النظام الذى اخذت به المواد من ١٥ الى ١٨ من تشريعنا الاجرائى مبنى فى جوهره على قرينة نسيان الواقعة بمضى المدة المحددة للتقادم ، فتدوب بالتالى وظيفة الردع العام للعقوبة وتصبح فى نهاية المدة غير ذات موضوع ، ولذا فان كل ما ينفى قرينة النسيان هذه يقطع التقادم ومن ذلك اجراءات التحقيق والاثام والمحاكمة ...

وغنى عن البيان أن وظيفة الرد الخاص للعقوبة تتضاءل قيمتها أيضا بمضى المدة ولكن ليس الى مدى تساؤل وظيفة الردع العام . لان الجماهير أسرع نسيانا بطبيعتها من الافراد ، فالمتهم يظل عادة يذكر جريمته لآمد طويل ، خصوصا اذا كانت على درجة مذكورة من الجسامه .

وعلى أية حال فان الشرائع اللاتينية بوجه عام ترى أن اعتبارات التغاضى عن العقاب تصبح - بعد مضى مدد التقادم - أقوى من اعتبارات العقاب ، وهذا ما لا يعترف به التشريع الأنجلوسكسونى الذى لا يقر مبدأ التقادم فى الدعوى الجنائية رغم ارتباط هذا التشريع ارتباطا تاما بالوظيفة الخلقية للعقوبة ، بل لعل هذا الارتباط نفسه يمثل علة رفض التشريع الأنجلوسكسونى لنظام التقادم من أساسه .

سابعاً : ومما يتصل بمحاولة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة وضع انظمة علمية مدروسة لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها وهى تقع فى الأساس من البيان العقابى الحديث كله وما يؤمله المجتمع فيه من تحقيق رسالته التى لا تكاد تعدلها رسالة تشريعية أخرى فى خطورة دورها فى الحياة الاجتماعية .

واحكام تنفيذ العقوبات السالبة للحرية واردة فى غير موضعها فى المواد من ٤٥٩ الى ٥٢٧ من تشريعتنا الاجرائى . وهى بحاجة الى مراجعة شاملة لازمة اكثر من لزوم مراجعة مواد التشريع الموضوعى نفسه أو سائر مواد التشريع الاجرائى ، مراجعة تقوم على أسس علمية واقعية مستمدة من حقائق علوم الاجرام والعقاب والنفس ... ولكن مع الارتباط بالوظيفة الخلقية للتشريع سواء فى صورة الردع العام أم فى صورة الردع الخاص ، وبدون مغالاة فى تقدير أيهما . بل يكفى فى التقرير بصحتها التسليم بتوانر حرية اختيار مقيدة لدى الانسان بوجه عام مهما كانت جسيمة القيود التى ترد عليها بحسب ظروف الزمان والمكان .

وظيفة الردع الخاص يعنى بها كثيرا كل نظام يوضع لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها . وهى لا تلاقى على حال من الاعتراضات مثلما لاقى وظيفة الردع العام ، رغم أنهما تمثلان معا جانبيين متقابلين لحقيقة فلسفية واحدة (١) .

ومع ذلك فحتى وظيفة الردع الخاص قلما تنجح عملاً ، بل تفشل غالباً بدلالة ارتفاع نسبة العائدين الى الاجرام ، وهو ما يرجع الى اعتبارات كثيرة : منها مدى قابلية المحكوم عليه للارتداع ، ونوع ظروفه

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٧٤ - ٢٧٧ ، ٢٨١ - ٢٨٥ ، ٢٩٣ - ٢٩٧ .

الاجتماعية والاقتصادية قبل الحكم عليه وبعد الافراج عنه . ومنها ايضا مدى صلاحية أنظمة السجون . وهذا هو موضوع علم العقاب الحديث ، وأقوى ما ينبغي أن يسترعى الاهتمام الجاد عند مراجعة بنياننا العقابي من أساسه .

فلا ينبغي أن يفوتنا أبدا أن أنظمة السجون قد تلعب دورا كبيرا في افساد السجين بدلا من تقويم اخلاقه ، وأن هذه الأنظمة مهما قيل انها موضوعة على أسس علمية صحيحة قد تزيد السجين فسادا على فساد . ومن ثم فان مدرسة أوترخت Utrecht التي أنشأها في جامعة أوترخت ثلاثة من العلماء الجنائيين وهم و. ب. ج. يومب W.P.S.Pompe و. ج. ت. كيمب G.Th.Kempe ، و ب. ا. ه. بان P.A.H.Baan تلاحظ على أساس من الصواب أن حياة السجن تشوه نفسيات المساجين ، ولذا فلا يمكن أن تستمد نظريات صحيحة من ملاحظة نزلاء السجون ، بل ان هذه النظريات تكون بمنأى غالبا عن الصواب لهذا الاعتبار .

كما أن هذه المدرسة ترى « أن صفة المجرم ليس لها الا مصدر واحد هو ارتكاب الجريمة بشرط أن يثبت قيام صلة بينه وبين جريمته . وترى هذه المدرسة أن غرض العقوبة هو فصح هذه الصلة وتحرير المجرم ، وتقرر أن تنفيذها ينبغي أن يتجه الى هذه الغاية ، وذلك بأن يحوز ثقة المحكوم عليه فيقبل العقوبة كمقابل عادل لخطئه ويمد يد التعاون الى السلطات القائمة على التنفيذ ، ويتحقق من جانبه التجاوب الضروري لنجاح كل معاملة عقابية ، ويكون ذلك أساسا لنوع من الصلح ينقصد بين المحكوم عليه والمجتمع فيقبله في صفوفه بعد انقضاء العقوبة كمواطن شريف» (١) .

والى جانب أنظمة تنفيذ العقوبات السالبة للحرية هناك اعتبار له قيمته البالغة في تقويم ارادات الجناة وهو نوع استقبال الهيئة الاجتماعية لهم بعد خروجهم من السجون . وهذه كلها اعتبارات متنوعة لا تصلح مجتمعة مصدرا لزعزعة الثقة في مبدأ الردع الخاص وان كانت تصلح مصدرا للمزيد من التعمق في العلوم الانسانية ... وللمزيد من التطور في سياسة التشريع العقابي نحو توافق متزايد مع هذه العلوم المتطورة ، وبغير اندفاع ولا تطرف ، لأنه كثيرا ما يتضح أن بعض الآراء الخلابة والكشوف المبصرة التي قد تعزى اليها تمثل سرايا خادعا لا أكثر ولا أقل ، وهو لا يختلف عن سرايا الارتباط المسبق بالآراء الموروثة ، أو بالتقاليد القاسية البالية .

(١) راجع « علم العقاب » للدكتور محمود نجيب حنى ١٩٦٧ ص ٩٧ .

ثامناً : ونجد كذلك أن من قواعد انقضاء العقوبات ما هو مرتبط وثيق ارتباطاً بمبدأ الوظيفة الخلقية للعقوبة . ومن ذلك الانزاج الشرطى عن المحكوم عليه إذا أثبت استقامة سلوكه بعد انقضاء مدة معينة من بدء سلب حريته . ومنها نظام رد الاعتبار القضائى بعد مضي مدد معينة من القضاء العقوبة إذا أثبت المتهم استقامة سلوكه حقاً وعودته الى صفوف المواطنين الصالحين . ومثل نظام رد الاعتبار بقوة القانون بعد مضي مدد أخرى أطول عادة من سابقتها إذا لم تصدر عليه أحكام جديدة . ففى كل هذه الأنظمة يفترض توافر ارادة حرة لدى المحكوم عليه بمقدورها أن توجه صاحبها اتجاهها اجتماعياً أو غير اجتماعى بحسب الأحوال ، وفى الحالين ينبغى أن ترتب هذه الارادة آثارها المحتملة فى أحكام التشريع الوضعى ، بقدر ما ترتب بداهة آثارها فى موقفنا من أحكام التشريع الطبيعى .

وبعد : هل للتشريع أن يهمل الإرادة ؟ !

وفى الجملة فإنه من المحال أن يقام أى بنية تشريعى على أساس من اهدار حرية الإرادة الانسانية ، وذلك لأن أصل رسالة التشريع هى محاولة تنظيم نوازع هذه الإرادة فى كل صور نشاطها المشروع وغير المشروع ، مهما اختلف الراى فى الأصول الأخرى التى ينبغى أن تهيم على سياسة التشريع بوجه عام ، والتى ينبغى أن ترتبط تماماً بأصول الفيلسفة الصحيحة لأنها ائمن تراث للعقل ، وأقوى ما يربط هذا العقل بحقائق الحياة تحقيقاً لأهدافها الخلقية السامية فى التطور والارتقاء .

وفى هذا البنية العقابى ينبغى أن يراعى توفير ترابط وثيق بين شقيه الموضوعى والاجرائى ، بمقدار ترابط هذين الشقين معاً بأصول الفيلسفة الصحيحة . وهذا البنية المترابط لا مندوحة من أن يحاول التوفيق الجاد بين وظيفة العقاب فى تحقيق العدالة - وهى لا تقوم بغير قاعدة الإرادة الحرة مهما قيل أنها مقيدة بقيود جسيمة - وبين وظيفة العقاب فى تحقيق المنفعة مهما قيل أنها مقيدة أيضاً باعتبارات حيوية كثيرة . وهذا التوفيق أمر ليس مستحيلاً ولا يمثل ثديفة افتراضية ، بل هو مستمد من حقائق الحياة الوضعية . ولهذا التوفيق فطنت منذ زمن كاف المدرسة النيوكلاسية واقامت فلسفتها فى العقاب على محاولة تحقيقه من الناحية العملية (١) ، وحللت حلولها الاتجاهات الانتقائية الكثيرة التى انبثقت منها والتى لم تنازع فى عدالة العقاب بل تمسكت بها بمقدار تمسكها بجذوائه .

(١) راجع ما سبق عنها فى ص ٣٢٢ - ٣٢٦ .

أما انكار وظيفة العقوبة الخلقية وبالتالي انكار وظيفتها في تحقيق العدالة فهو امر يفتح على مصراعيه الباب لكل صور التحكم والفلو في الموضوع والشكل معا . ويستوى أن يجيء هذا التحكم وذلك الفلو باسم منفعة العقوبة مجردة كما ذهب المدرسة التقليدية ، أم أن يجيء باسم الدفاع الاجتماعى مجردا كما ذهب بعض مدارسها في جناحها المتطرف . ففى النهاية - وبصرف النظر عن الأسماء والمسميات - ان انزواء العدالة لحساب المنفعة يمثل - من هذه الزاوية - نقطة التقاء جوهرية بين المدرسة التقليدية وبين هذا الجناح المتطرف للدفاع الاجتماعى . وهو انزواء يمثل أخطر المآخذ الحقيقية التى وجهت الى المدرسة التقليدية ، والتى يمكن أن توجه من جديد - وربما على صورة اقوى - الى هذا الجناح المتطرف فى الدفاع الاجتماعى مهما تباينت حلوله فى النهاية عن حلولها ما دام الأساس الفلسفى مشتركاً بينهما ، وهو فى النهاية تغليب قاعدة المنفعة على قاعدة العدالة ، بل بالأحرى محو هذه الأخيرة كلية وما يرتبط بها حتماً من أخطر دعائم الشرعية والفقهية والنزاهة لاقامة العدالة الجنائية بل الانسانية بوجه عام .

أما الجناح المعتدل فى الدفاع الاجتماعى فلا ينحو هذا المنحى مطلقاً ، بل انه على حد تعبير المستشار مارك أنسل « لا يرفض القانون الجنائى ولا مبدأ الشرعية ، ولا يريد إلغاء المسؤولية ولا الجزاء الأدبى والاجتماعى ، ولا يتجه البتة الى انشاء نظام للمنع التقديرى prevention discrétionnaire يعتبر فيه كل انسان - بسبب تناقض فريد فى نوعه - مجرمًا تماماً من ناحية الائم ، ويعتبر فى نفس الوقت مريضاً غير مسئول من ناحية العقوبة . وتأكيد غير ذلك أمر مناقض للحقيقة ، وكل نقد يقتصر على ترديد هذه التأكيدات بطريقة آلية لا يستحق أى اعتبار من الناحية العلمية . ومن الملائم أن نذكر القارئ بكل ذلك بصوت عال ، وذلك لأن البعض يحرص على أن يكون غامضاً فى هذا الشأن » (١) .

وبالتالى فان هذا الجناح المعتدل من الدفاع الاجتماعى الحديث يقوم على التسليم بحرية الاختيار المقيدة بالملابسات الموضوعية والشخصية كأساس لحق العقاب ولا ينفى بالتالى العدالة ، كما لا ينفى المنفعة كأساس آخر له ، حتى لبيدون هذا الجناح المعتدل - من هذه الزاوية - انبثاقاً صريحاً وان كان حديثاً من المدرسة النيوكلاسية أو على أحسن

(١) عن مؤلفه La Défense Sociale Nouvelle 1966 ص ٣٣٩ . وراجع

ما سبق عنه ص ٣٠٨ - ٣١٨ .

الفروض اتجاهاً انتقائياً جديداً ، حين يبدو الجناح الآخر المتطرف لهذا الدفاع الاجتماعي - من زاوية انكار حرية الاختيار - انبثاقاً صريحاً وان كان حديثاً من المدرسة الوضعية الإيطالية كما خلفها مؤسسها سيزار لومبروزو . وذلك مع أن الجناحين ينتميان معاً - بحسب الظاهر - الى محور مشترك واحد ، هو محور الدفاع الاجتماعي . ولعل هذا الاعتبار يعمل لماذا ينظر اغلب الجنائيين بحذر شديد الى بعض اتجاهاته ، ولماذا يعتبره بعضهم محوراً اشتراكياً صالحاً للإصلاح العقابي حين يعتبره بعض الجنائيين من الكتلة الشرقية محوراً راسمالياً . وكاثوليكيًا ، ومناقضاً للمبادئ الاشتراكية مناقضة صريحة (١) وبصرف النظر عن موقف هذا البعض من موضوع حرية الاختيار بوصفه مشكلة فلسفية .

وفي الواقع ان جميع من يهاجمون النيوكلاسية انما يدورون - من هذه الزاوية - في نفس فلكها ولا يستطيعون التخلي عنها لأنهم لا يجدون شيئاً أفضل منها يقدمونه أساساً لحق العقاب ، وهو حرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الشخصية والموضوعية ، وما يتبع ذلك من ضرورة التوفيق بين مبدأ العدالة والمنفعة بصورة او بأخرى ، بحيث ان النفي هنا لا يكاد يعنى شيئاً على الإطلاق في مفهوم سياسة التشريع بصفة عامة . وهذه الحقيقة تعلل لماذا يمكن لأي انسان أن يقول ان هناك التواء شبه تام في الاتجاهات المعاصرة حول موقف سياسة التشريع من حرية الاختيار ، وهو التسليم بها مهما كانت مقيدة بملابسات الزمان والمكان ، وبالتالي التسليم بعدالة العقاب ، وبمحاولة تنظيم اجراءات الدعوى على هذا الأساس من الحرية ومن العدالة . وذلك بصرف النظر عن تبين الحلول التشريعية وترددها من النقيض الى النقيض أحياناً . وبحيث يمكن الجزم بأن انكار الحرية والعدالة لا يجد له أي صدى معاصر في الاتجاهات العلمية التي يمكن القول بأنها تلعب دوراً حقيقياً في رسم سياسات الشرائع الموضوعية والاجرائية معاً .

وفي هذا الصدد يلاحظ مارك آنسل أيضاً على أساس من الصواب انه « بعد قرون من النقاش لا تزال الإرادة الإجرامية *la mens rea*

(١) ومن أصحاب هذا الاتجاه مثلاً جيرزي سافيكى Jerzy Sawicki الأستاذ بجامعة وارسو . وله مقال بهذا المعنى . راجع تليفاً عليه :

Mile y Marx : Rev. Rciencie crim. 1955 P 588 et s.

وراجع أيضاً :

Piontkousky et Tadevian : Revue d'Etat Soviétique et le Droit 1959.

Milkos Kadar : Rev. de droit hongrois 1961 P. 47.

غامضة كما كانت في أيام شيشيرون ، وإذا كان التشريع العقابى التقليدى -
كما يتفادى تحليلاً صحيحاً للآثم قد حاول أن يفصل النية عن الدافع
وذلك كما يرتبط الخطأ بالجريمة بصورة مباشرة أكثر من غيرها ، فإن
هذا السد سدواه ، كما يلاحظ بحق الأستاذ بيناتل Pinatel ، ولا
يلتئم مع مجموع النظريات العقابية . وفي نفس الوقت من الغريب أن نلاحظ
أن أنصار القدرية لم يعودوا يقتصرون الآن على مجرد انكار حرية الاختيار
انكاراً خالصاً وبسيطاً ...

ونحن نعاصر من هذه الناحية تبادلاً في الآراء ، بل التقاء كان يبدو في
عصر آخر غير متصور الوقوع . ولقد شاهد المرء بالفعل أن الجنائيين
المساكين من بلاد الكتلة الشرقية الذين أدانوا علم الاجرام بوصفه علماً
« بورجوازيًا » صاروا يعطونه مكاناً متزايداً من الأهمية ، وذلك حتى أن
التشريع السوفيتى منذ تعديله بين عامى ١٩٥٨/١٩٦٢ انتهى الى إعادة
بنيان المسؤولية على أسس تكاد تكون نيوكلاسية . وفي نفس الوقت نجد
أن أكثر الجنائيين يقظة في هذه الكتلة أصبحوا يتناقشون من جديد حول
« النية » وحول « الخطأ » . وعلماء النفس والاجرام من الكاثوليك أصبحوا
من جانبهم يميزون بين « القدرية الوضعية » وبين « القدريات الشخصية »
التي يمكنها أن تؤثر الى حد بعيد في مسؤولية لا يفلونها ...

ثم يقول المؤلف بحق : « ومن ثم فإن الحقيقة التي ينبغى الرجوع
اليها هى التسليم بالشعور العميق والطبيعى بالمسؤولية الشخصية . ومن
المعروف أن الأطباء العقليين وعلماء النفس والاجرام الحديثين يلجئون على
هذا المعنى الشخصى للمسؤولية الذى يجده الانسان بصورة مألوفة لدى
كل كائن انساني فهو الذى يعطينا مفزاها والذى عبر عنه ايتين دى جريف
El.de Greeff بأنه « التيقن من الحرية الداخلية » وهذه المسؤولية
هى التى تصنع التجريب الواقعى نفسه لحرية الانسان فى الاختيار .

والمحللون النفسيون بدورهم لا يرفضون كل مكان للآثم ، وللإحساس
العميق بالمسؤولية ، فإن هذا الإحساس فى حقيقته النفسية يربط الانسان
بنشاطه وبمستقبله الشخصى ، وهذه الحرية التى يشعر بها صاحبها
تجعل فعلنا نابعا عن شخصيتنا برمتها ، ومعبراً عنها (كما يقول
برجسون) (١) ... والانسان - الفرد لا يشعر مع ذلك أنه مسئول وحده .
ولأنه يشعر بذلك فإنه يعتبر أن الأشخاص الآخرين مسئولون هم ايضا ،
وهذا الإحساس الجماعى بالمسؤولية ، هذا الحق فى مطالبة كل انسان

(١) راجع عن موقف برجسون من حرية الإرادة وما ورد فيها سبق فى صفحة

بتقديم حساب عن أفعاله ، وكذلك الالتزام بتقديم هذا الحساب بالقبول أم بالضبط ، كل ذلك مرتبط مباشرة بهذه الحقيقة النفسية - الاجتماعية التى هى الاحساس بالمسئولية .

ولا ينبغى للسياسة الجنائية الخاصة بالدفاع الاجتماعى ان تضرب صفحا عن هذه الظاهرة الفردية والجماعية بل انها لتقدرون كل خطورتها على المستوى الاجتماعى - الفردى حيث تستهدف ان تضع نفسها ، ولهذا السبب ينبغى عليها ان تضعها فى الاعتبار عند التنظيم المنطقى لرد الفعل المضاد للجريمة . واذا كانت المسئولية على هذا الوضع تكون تعبيرا عن الشخصية ، فانها تكون ايضا مقياسا للاهلية الجنائية ، وتنبى على ذلك نتائج محددة فى تخطيط العدالة العقابية « (١) » .

ولا يتسع المجال بطبيعة الحال للخوض فى نتائج نظرية الدفاع الاجتماعى - فى جانبها الموضوعى والاجرائى - كما يراها المستشار مارك آنسل أو غيره لخروج ذلك من إطار البحث الفلسفى فى حرية الاختيار ، وانما يكفى هنا القول بأنها تقع فى الأساس من هذه النتائج كما تقع ايضا فى الأساس من سائر الاتجاهات العقابية المعاصرة . وهذه النتائج تدور حول ابراز فكرة التضامن الاجتماعى فى تحمل المسئولية عن الجريمة التى لم تعد مجرد واقعة فردية يتحملها الجانى بمفرده ، وبالتالي تدور حول المسئولية المحدودة التى تتطلب « معاملة مادية » مثلا تتطلب « عقوبة عادلة » . ولذا توسع من نطاق المسئولية المخففة أو الجزئية حتى بالنسبة للجناة العاديين الذين قد تعتبرهم سائر المدارس مسئولين مسئولة كاملة . وهى فى النهاية تقيم المسئولية العقابية على أسس مثلية : فردية واجتماعية وخلقية . ولكن هل ذلك يكفى للتول بأنها ابتعدت حقيقة عن المدرسة النيوكلاسية ؟

ان هذه النتائج المؤسسة على مبدأ العدالة هى فى نفس الوقت مؤسسة على مبدأ المنفعة ، والتوفيق بينهما هو الأمر الذى دعت اليه المدرسة النيوكلاسية Néo Classique قبل غيرها بصورة أكثر وضوحا من غيرها ، كما دعت اليه فيما بعد سائر الاتجاهات الانتقائية Electique التى اقتضت أثرها ، ومهما كانت صلتها قوية أو ضعيفة بهذه المدرسة النيوكلاسية .

وهذه المدارس اللاحقة للنيوكلاسية حتى وان لم تبتمد من نفس أساسها الفلسفى فانها اقتربت أكثر منها من مباحث العلوم الانسانية

(١) عن مارك آنسل . المرجع السابق ص ٢٨٨ - ٢٩١ .

وارتبطت بها اكثر منها في بحثها الطبيعى عن محاولة توفير المزيد من العدالة ، والمزيد من الفاعلية للعقاب عن طريق تقصى الدوافع الحقيقية للجريمة فى كل صورها . وهذا الارتباط المتزايد بالعلوم الانسانية لا ينفى صحة النسب الذى يربط هذه المدارس كلها بهذا الاصل الفلسفى العتيد الذى يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لكل صور الاجتهاد والبحث العلمى المتجدد ، الا وهو التسليم بحرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الموضوعية والشخصية ، التى لا غنى عن مراعاتها فى اية سياسة حكيمة للتشريع العقابى ، وهى ينفى أن تؤسس على الحقائق والمشاهدات الواقعية لا على الافتراضات النظرية او المذهبية .

وهذه المدارس اللاحقة متعددة ، ولعل أقوى تعبير عنها هو موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات (١) » . ومنها بعض المدارس الإيطالية اللاحقة للوضعية مثل « المدرسة العقابية الثالثة (٢) » ، و « المدرسة الفنية القانونية (٣) » ، و « المدرسة الفنية العلمية (٤) » . ومنها أيضا « المدارس الانتروبولوجية » و « الاكلينيكية » الحديثة التى لها أنصارها فى بلاد متعددة . ومنهم فى إيطاليا العلماء ديتوليو DiTullio وأوتولينجى Ottolenghi وبندى Pende ، وفى فرنسا فردون Verdun واير Heuyer وفى بلجيكا ديجريف de Greeff وفرك Verweck ، وفى ألمانيا متزجر Mezger ، واكرنر Exner وكرتشمير Kretschmer ، وفى السويد كينبرج Kinberg ، وفى الولايات المتحدة الأمريكية هوتون Hooton وشلدون Sheldon وغيرهم ...

ويلاحظ الدكتور عبد الاحد محمد جمال الدين فيما يتعلق ببعض الدراسات الحديثة - ذات الطابع البيولوجى والسيكولوجى - أن هناك خطوطا مشتركة تجمع بينها : « فان كانت المدرسة القديمة التى قامت على نظرية لومبروزو قد اعتمدت أساسا على التشريع الجثمانى والظاهرة المورفولوجية (الخارجية) فان الدراسات الحديثة حاولت أن تتعمق فى فهم شخصية الانسان على أساس أنها مصدر السلوك الانسانى ، وأن السلوك الانسانى عبارة عن عملية ديناميكية معقدة وليس نشاطا سهلا التفسير .

(١) راجع ما سبق فى ص ٣٢٦ - ٣٣١ .

(٢) راجع ما سبق فى ص ٣٣٧ .

(٣) راجع ما سبق فى ص ٣٣٧ .

(٤) راجع ما سبق فى ص ٣٣٨ - ٣٤٣ .

ان هذه الدراسات تتجه الى بحث المظاهر الباتولوجية سواء من الناحية الجثمانية أم العاطفية في الشخصية ، وعلاقة كل ذلك بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه الشخص بالمؤثرات الاقتصادية والحضارية للمجتمع ، وتحاول تلك الدراسات ان تحلل السلوك الانسانى من جميع النواحي مستعملة وسائل البحث العلمية ومركزة على الدراسات الاكلينيكية لشخصية المجرم . ان ذلك يدفعنا الى تسمية هذه الاتجاهات الحديثة بالاتجاهات الاكلينيكية في علم الجريمة (١) .

ولا ريب ان الفهم الذى دافعنا عنه في اكثر من موضع (٢) ، والذى يمكن ان يستخلص من المدارس الحديثة بوجه عام مهما تنوعت تفسيراتها واتجاهاتها بين نفسية ، واجتماعية ، واكلينيكية ، ووراثية ، وتاريخية ، وجغرافية ... (٣) لا يمكن تأصيله فلسفياً الا على أساس صحة ما نادت به المدرسة النيوكلاسيكية من امكان التوفيق بين عدالة العقوبة ومنفعتاتها . وهذا امر طبيعى لأن العدالة بلا منفعة - ولو في أبسط صور الردع العام - محض ظلم صارخ ، ولان المنفعة بلا عدالة - ولو في أبسط صور حرية الاختيار - محض قسوة ضارة . ومن ثم فلا يمكن أن نتصور عدالة تقوم سواء في موضوعها أم في شكلها بلا منفعة ، ولا منفعة بلا عدالة ، ولا يمكن أن تقوم لايهما قائمة الا بالاقرار بهذه البديهية البسيطة الواضحة التى فطن اليها الفلاسفة في جميع العصور وهى أن للانسان قدرا من ارادة حرة تقبل التوجيه الصالح أو الطالح .

وعلى هذا التوجيه ينبغى أن تؤسس كل محاولات التقويم الفعالة والاصلاح الجاد ، وذلك عن طريق مواجهة الجريمة بأساليب واقعية عادلة وملائمة - وسماها عقوبات أو تدابير احترازية اذا شئت - توفرها معاملة عادلة وملائمة تحسن التمييز بين البريء والمسيء ، كما تحسن اختيار المحقق والقاضى ، واجراءات الوصول الى الحقيقة ، وتقدير العقوبة واسلوب التنفيذ .

وفي هذا الاطار لا اعتراض لنا على اى مذهب في مكافحة الجريمة ما دام لا ينفى نفياً مذهبياً قاعدة حرية الاختيار من أساسها وبشرط أن

(١) عن مقال له بعنوان: « الاتجاهات الأتروبولوجية في تفسير الظاهرة الاجرامية » . مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليو ١٩٦٩ ص ٧٣٨ - ٧٤٩ .

(٢) راجع ما سبق في ص ٢٩٣ - ٣٤٣ .

(٣) فلا ينبغي أن يفوتنا أن علم الجريمة في مفهومه الواسع ينتمى إلى عدة علوم متنوعة منها علوم الأتروبولوجيا، والبيولوجيا ، والفسولوجيا ، والاجتماع ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والسكان ، والتاريخ ، بالإضافة إلى كل ما يتصل بالتشريع الوضعى ، وبالعقاب كعلم قائم بذاته .

م ٣١ - التفسير والتخير)

يوضع - ككل مذهب آخر - في بوتقة البحث العلمى الناقد المحايد . وفى كل خطوة ينبغى أن تلعب العلوم الانسانية دورها الفعال ، فالترايط ينبغى دوماً أن يكون وثيقاً وحقيقياً بين سياسة العقاب وبين هذه العلوم .

وهذه العلوم كلها - مهما قيل انها وضعية بمعنى انها قائمة على أسلوب الملاحظة الواقعية - فانها فى النهاية مستمدة من تحليل نواميس طبيعية تحاول الوصول الى كشف بعض غوامضها ومعانيها . وهى قد تنجح وقد تفشل فى هذا الوصول وفى التحليل ، لكن هذه النواميس لا تمثل فى النهاية أكثر من جانب واحد من النواميس الطبيعية التى تهيم على سمر ركب التطور والارتقاء ، والتى ينبغى على ارادة الانسان العاقل الحكيم أن تحاول الاتساق معها على قدر استطاعتها اذا ارادت أن تشق طريقها فى حياة ناجحة خلقياً واجتماعياً .

وهذا الاتساق المرجو اذا وضعه الشارع الوضعى نصب عينيه كفيل بأن يعصمه هو ايضا من الغلو فى التجريم أو فى العقاب ، كما هو كفيل بأن يعصمه من الإفراط أو التسرع الضار فى اجراءات الدعوى وتنفيذ العقاب، لأن هذا الاتساق نفسه يركز على دعائى العدالة والمنفعة ، وكلتاها نابعتان من مصدر واحد وهو حرية الارادة وعليه تقوم الوظيفة الخلقية للبيان العقابى بأسره ، وبصرف النظر عن اتجاهات تطور هذا البيان وارتطامه المستمر بالأنظمة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية السائدة . وارتطامه أيضاً بما فى نفوس الناس من غلو فطرى ، واثرة بالغة ، وميول عدوانية وبصرف النظر عن مدى نجاح هذا البيان أو فشله فى تحقيق الهدف السامى الذى يرنو اليه بسبب تفاوت المجتمعات تفاوتاً ضخماً فى نظرها الى كافة الأمور .

ولا ريب أن ارادات الافراد تلعب هنا دورها على الأمد القريب والبعيد فى نجاح الأنظمة الموضوعية والاجرائية أو فى فشلها ، كما تلعب دورها فى كل مقام آخر . وذلك الى مدى لا يمكن تجاهله الا بتجاهل حقيقة من أقوى الحقائق الوضعية للحياة ، بل لا يمكن أن تستقيم بغيرها حياة اسمى - ولولئلا - من حياة الزواحف والعجماوات ... هى حياة هذا الكائن العجيب الذى يضع التشريع بارادته ، ويسهم بارادته فى نجاحه أو فى فشله ، ويخضع له بارادته - أو يابى الخضوع - ومع ذلك يحاول أن ينكر هذه الارادة ويتصور انها خرافة من صنع هذا التشريع نفسه ... فهل الارادة تصنع التشريع أم التشريع يصنع الارادة ؟ !

واذا كانت هذه الارادة خرافة فان الانسان نفسه - مصدر التشريع وصاحب الارادة - ينبغى أن يعتبر بالتالى خرافة ضخمة لا ظل لها من حق ولا من واقع .. فهل تنجح العلوم الانسانية يوماً فى اثبات هذه الخرافة الضخمة ؟ ! وهل تصل يوماً الى نفي الارادة المقيدة بعد أن نجحت فى زعزعة الاعتقاد فى الارادة المطلقة ؟ ! هذا ما لا نتصور امكان حصوله يوماً بعد كل المراحل التى قطعتها حتى الآن ...

الباب الحادى عشر

تلخيص لأهم النتائج

- تفاعل التسيير مع التخيير .
- تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل .
- التفاعل لا يلغى الحرية .
- التفاعل ينفى التعارض .
- نفي القدرية المطلقة .
- نفي الصدفة .
- عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ !
- عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار .
- أهم النتائج .

لا ريب أن القارئ قد لمس بنفسه دقة موضوع التسيير والتخيير ، والأفاز التى تكتنفه من كل جانب ، وكيف أنه يستحق أن يشغل كل ذى عقل يريد أن يتفهم ولو شيئاً يسيراً من الغاز الطبيعة التى لا تحصى ، والتى إذا نجح مرة فى محاولة كشف النقاب عن بعضها فهو قد فشل مرات ومرات فى محاولة كشف النقاب عن باقىها . . فما أضعف عقل الإنسان إزاء الطبيعة ، ولا غرابة فى ذلك لأن هذا العقل من صنع هذه الطبيعة نفسها ، وهو فى ذاته لفرها الأكبر ، مع أنه لا يزال فى المهد ، فما أقرب عقل الإنسان الى طفولته وما أحدث تاريخه بجانب تاريخها . وبالتالي ما أحدث صلة عقل الإنسان بالكون ، وفى نفس الوقت ما أعرق هذه الصلة نفسها إذا قلنا أن عقل الإنسان لازم للكون لزوم الكون لعقل هذا الإنسان الضعيف ! !

وجلى أن ثمة نقطة لابد أن القارئ قد لمسها تماماً مما سبق ، وهى أن حرية الاختيار ينبغى أن تعد - ابتداء - حقيقة كونية . وهذا التسليم بحرية الاختيار ليس من شأنه البتة أن يبرز تعارضاً حقيقياً مع التسيير ، فالتسيير حقيقى كالتخيير تماماً . فهما حقيقتان كونيتان واضحتان ، ولكنهما تجتمعان أبداً ولا يمكن أن تنفصل احدهما عن الأخرى سواء فى أخطر الأمور أم فى أتفهها .

فلا يمكن القول مثلاً بأن الإنسان مسير مرة ومخير أخرى ، أو أنه مسير فى الأحداث الهامة كالولادة ، والزواج ، والوفاة ، ومخير فى الأحداث

البسيطة كالعمل ، والقول ، والضحك ، والبكاء ... أو أنه مخير عندما تسير أحداث الحياة بحسب رغبته وهواه ، مسير عندما تسير هذه الأحداث نفسها في اتجاه مضاد لرغبته وهواه ... فمن الخطأ الشائع ما تعودده البعض من أن يسند الأحداث الحسنة الى ارادته الخاصة ويسند الأحداث السيئة الى ارادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر .. فهذا هو بعينه منطق الأنانية والغرور .

ثم ان أى نوع من الفصل بين حالات محددة للتسيير وأخرى محددة للتخير لا سند له من المنطق ، ولا من حقائق الأمور ، لأن التسيير والتخير يكمل أحدهما الآخر في كل حركة وسكنة من حركات الكون وسكناته . فهما لحة الإرادة وسداها يتقاطعان في كل خيط من نسيج هذه الإرادة . واجتماعهما معاً لازم لهذا النسيج ، ولا يتصور أبداً حدوث تخيير في أى امر الا في نطاق تسيير معين يكمله أو يوقفه ويحد منه . وذلك كله رهن بمدى توافق التخير مع التسيير الذى هو تعبير في النهاية عن نوااميس الطبيعة التى تهيمن على سير أحداث الحياة حلوها ومرها معاً ، في كل مستوى من مستوياتها .

ولاوضح هذا الفهم لموضوع التخير والتسيير في أبسط عمل يقوم به الانسان بطريقة تكاد تكون غير واعية وهو التنفس . فنحن بمقدورنا أن نتنفس بسرعة أو ببطء ، وأن نتنفس تنفساً سطحياً أو عميقاً ، ولكن كل هذا له آثار فسيولوجية محتومة على صحتنا قد لا تظهر سريعاً ، ولكنها تظهر حتماً بصورة من الصور في يوم من الأيام . فحريتنا في التنفس محكومة في النهاية بنوااميس الصحة والمرض . ومثلها حريتنا في تناول الطعام ، وفي العمل ، وفي الفكر ، وفي أداء كل وظائف الحياة المادية والشعورية .

ولهذا كله يمكن أن يقال بأن ما يريده الانسان - ما دام متسقاً اتساقاً صحيحاً مع نوااميس الحياة المادية والشعورية - يريده الله أو ان شئت القدر أيضاً عن طريق نفس هذه النوااميس . فارادة الانسان من ارادة الله ، كما أن هذه النوااميس ليست سوى تعبير لا يقبل الشك عن هذه الارادة الشاملة التى تسمو على كل ارادة أخرى . أما الحياة السلبية الساكنة فليست من ارادة الله في شيء ، بل هى من ذرائع الانسان الخامل المتواكل الذى يريد التنصل من تبعة خموله وتواكله فيلقى بها على الله تعالى ، وعلى القدر .

تفاعل التسيير مع التخير

وبحسب الفهم الذى أسلفته عن التسيير والتخير يكون الانسان

مسيراً مخيراً في كل أمر ، وفي أية لحظة . فهو مخير بقدر ما يملكه من ارادة عاقلة حرة ، وهو مسير بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس الطبيعي الذي لا يمكن أن يفلت منه ، وهو ناموس الاسباب والمسببات أو ارتباط النتائج ارتباطاً طبيعياً بمقدماتها ، وبالتالي ارتباط ماضيه - وربما ماضيه البعيد جداً - بحاضره ، وحاضره بمستقبله - وربما بمستقبله البعيد جداً - ارتباطاً ينطوي في نهاية التحليل على مجموع النواميس المادية والشعورية اللازمة للحياة في كل صورها ومستوياتها .

* * *

ويمكن القول بأن الانسان حكم مختار يملك قدراً أو آخر من حرية الارادة لكنه مجبر بحكم نواميس الطبيعة على استخدام هذا القدر في اتجاه أو في آخر ، وفي النهاية عليه أن يجني ثمرة هذا الاستخدام ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً . فالانسان مجبر - منذ الأزل - على الحرية وليس مسلوب الحرية . وعندما أقول لشخص معين « عليك أن تختار بين أمرين أو أكثر » ليس معنى هذا أنني قد سلّيته حرية الاختيار ، بل معناه أنني أؤكد له هذه الحرية وأطالبه بأن يستخدمها في الاتجاه الذي يروق له بين أمرين أو عدة أمور .

ونحن نختار في الواقع بين سلوكين وربما أكثر من سلوكين في كل خلجة من خلجات تفكيرنا وشعورنا ، وعلى نطاق أوسع مما قد يترأى لنا لأول وهلة ، الى حد أننا كثيراً ما نسائل أنفسنا في الهدوء والسكينة وفي كل لحظة من حياتنا : هل أقدم أم أحجم ؟ هل أفعل أم أضبط اعصابي ؟ هل أحقد أم أغفر ؟ هل أقنع أم أطلب بالمزيد ؟ . . وهذا التساؤل المستمر ليس وهماً ولا خرافة ، بل هو صدى لشعور حقيقي في الوجدان يتوقف على الاجابة الصحيحة عليه مدى نجاحنا أو فشلنا في هذا الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس في نزواتها ، وشهواتها ، واندفاعاتها ، والذي يحدد لها قدرها ومصيرها طبقاً لقانون السبب والنتيجة .

وهذه الحرية التي تجربنا نواميس الحياة على استخدامها مقتضاها انه ليس من حقنا ان نقف موقفاً سلبياً في الصراع بين الخير والشر الذي يجري تحت أبصارنا في كل ساعة بل في كل لحظة (١) ، بل علينا أن نقوم بدور ايجابي في كل صراع من هذا القبيل وبجميع الوسائل المشروعة الحكيمة التي قد نملكها ، لأن من واجبنا دائماً استخدام هذه الحرية ، واستخدامها في الطريق السوي حتى تزدهر هذه الحرية في مبدأ توافرها ، وفي ضرورة استخدامها على نحو لبق وحكيم .

(١) ولعل هذه الحقيقة الفلسفية تتضمن تبريراً كافياً للمقاب على الجرائم الإجرامية التي قد تقع بطريق الترك أو الامتناع ، ولكن لا ينبغي أبداً الخلط بين الواجب الخلقي والواجب القانوني ، ولأن كان يحسن في بعض الأحيان الربط بينهما .

وهذا الفهم يلتقى على وجداننا عبء البحث في ماهية النواميس الخلقية الطبيعية ، كما يلتقى عليه أيضاً عبئاً أخطر من ذلك بكثير وهو عبء محاولة التقيد بهذه النواميس ولو رغم ارتباطات الذات ببيئة معينة في عصر معين . وقد تكون هذه البيئة غارقة الى أذنيها في القيم الخاطئة خلقياً وروحياً . وهذه القيم مهما كان خطأها فان القدر الحكيم كثيراً ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عقل حكيم من أخطاء الشر والحماقة فيتخذ منها وسيلة طيبة لتحقيق أهدافه العادلة ، ولو بعد آماد بعيدة .

ولا يتأتى كل ذلك الا اذا كنا نتمتع بحرية حقيقية لا وهم فيها ، وذلك مهما كانت هذه الحرية تبدو مقيدة بأغلال كثيرة مستمدة من النواميس الطبيعية التى تحكمها ، كما تحكم سائر ظروف الزمان والمكان المحيطة بها ، ومهما كانت تبدو مفروضة علينا فرضاً مع أننا قد انتزعناها في واقع الامر انتزاعاً بطيئاً من بين مخالب الطبيعة التى تطالبنا بهذا الانتزاع وتطالبنا دائماً بالزيد منه ، حتى تزدهر فينا وبنا أسباب الحياة الناجحة خلقياً المتطورة للأمام ، التى تصلح بذاتها هدفاً صالحاً لنا ، كما ينبغى أن نصبح نحن هدفاً صالحاً لها مهما تعثرنا في خطواتنا ، وتعثرت بنا صروف الأيام .

* * *

وما أعجبها من مفارقة هذه التى تدعو هذا الكائن الذى لا يزال يحيا في عبودية غرائزه وشهواته وانفعالاته الى أن يتطلب من أحداث الحياة أن تكون مطابقة لخلجات عقله ووجدانه بدلا من أن يحاول أن يتفهم - بمقله الهزيل - ما وراء هذه الأحداث من حكمة بالغة كيما يجعل خلجات عقله ووجدانه تتجاوب في نغم متسق معها . وهكذا يتصور هذا الكائن دائماً أنه دائن غير مدين ، وصاحب حق لا يقابله واجب ، وسجين قضبان ظالمة أحق بها غيره من سائر الكائنات والموجودات التى تعمه في غيها وضلالها من دونه .

ولا شيء بمقدوره أن ينتزع من وجدان هذا الكائن العجيب شعوره هذا حتى ولو كان هو الايمان بالقدرة غير المحدودة التى من شأنها أن تهيمن على سير الأحداث في هذا الكون الفسيح . أو حتى لو كان هو الايمان بالנוاميس الطبيعية التى تعمل في ملائمة تامة مع هذه القدرة . أو حتى لو كان هو الالم المرير ينزل به لماماً أو دوماً . أو حتى لو كان هو الاخفاق الكامل في أبسط أمور حياته .

ولكنها فحسب محاولة الاتساق الصحيح مع هذه النواميس العاقلة

هى التى تتيح للنفس أن تتحرر تدريجياً من أغلال الاعتداد بالذات ، وهى مدمرة لكل انعاظ من أحداث الماضى ، ولكل سعادة بالحاضر ، ولكل رجاء فى المستقبل القريب أو البعيد . وهذه المحاولة لا تجيء جزافاً لأنها ثمرة تطور الذات فى الطريق الصحيح الذى يضى على صاحبها كل ما يتطلبه الاتساق من شفافية لحقائق الحياة وما تقتضيه من صدق ، ومن حق ، ومن اعتدال .

وهذه المحاولة نحو الاتساق تمثل انتقى صور الإيمان الإيجابى ، وأرقى مشاعر غريزة الاحساس بالمجهول عندما تسمو بالوجدان ، فيسمو الوجدان بصاحبه فى طريق تناسق الشخصية مهما اضطرت لديها شتى المخاوف والرغبات ، ومهما تناهت عوالم اليأس والرجاء ، والقلق والاطمئنان ، والثورة والاستسلام فى كل خلجة من خلجاتها الظاهرة والدفينة .

وعن طريق محاولة هذا الاتساق يمكن للوجدان أن يثرى الحياة من حوله بشئ جديد ، فيعطيها أكثر مما يأخذ منها . فيثريها بفكرة جديدة ، أو باصلاح هام ، أو بعمل مشمر ، أو بنغم معبر ، أو برأى صائب ، أو ببطولة صحيحة . والا فيثريها بومضة من شعور نبيل ... هذا الشعور الذى هو مصدر لكل عمل رفيع وراق فى هذا الوجود كله ... والذى لا يدانيه امر آخر عندما يكون نابعا حقيقة من أعماق المحبة والإيثار . وكل ذات تسعى حقيقة الى هذا الاتساق تستحق أسمى تقدير لأنها تسعى عن طريقه الى تحقيق حريتها وحرية الآخرين من عبودية الاعتداد بالذات التى هى أسوأ صور العبودية التى عرفها تاريخ هذا الكائن الحافل بعوامل الضياع والهوان .

تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل

فالأحداث كلها ، مهما كان مداها من الضخامة أو من التفاهة ، محكومة بناموس السببية أو العلية الطبيعية . ف وراء كل حادثة سلسلة لا تنتهى من الأسباب الطبيعية التى تمتد للوراء الى مبدأ نشوء الكون .

ولما كانت كل لحظة فى الكون عبارة عن بحر هادر متحرك فان الأحداث كلها هادرة متحركة . وإذا كانت أحداث الحاضر فى حالة تفاعل مستمر وحركة دائبة لا تتوقف فان المستقبل أيضاً يكون فى حالة تفاعل مستمر بقدر تفاعل الحاضر ، ويكون عبارة عن بحر هادر متحرك متضامن مع بحر الحاضر .

وإذا الفينا من سفر الوجود عنصر الزمن ، لأن الزمن وهم من صنع حواسنا ، ولأن الطبيعة تحيا دائماً في حاضرها الأزلى ، بحسب المفهوم المجترّد لمعنى الزمان والمكان ، لأصبح مفهوماً تماماً قول بعض كبار العلماء من أمثال أوليفر لودج والبرت أينشتاين أن الأحداث - حتى المستقبلية منها - مسطّورة رياضياً على لوحة الوجود - منذ الأزل - بسبب ما أسلفنا من اعتبارات .

وإذا كنا نملك قدراً غير يسير من حرية الاختيار ، فإننا إذا نجحنا في توجيه ارادتنا توجيهاً سليماً في تحريك أحداث « الحاضر » في اتجاه معين ، فقد نجحنا في تحريك أحداث « المستقبل » في نفس الاتجاه ، ما دامت العلة تتفاعل مع المعلول وجوداً وعدماً . وبالتالي فإن ارادتنا ينبغي أن تعتبر عنصراً فعالاً في تسلسل الأحداث ، ولا ينفي وجودها القول بأن الأحداث « المستقبلية » مسطّورة رياضياً على لوحة الوجود منذ الآن ، بل منذ الأزل .

وفي هذا الشأن يقرر سير أوليفر لودج Oliver Lodge العالم الطبيعي المعروف أن « هناك فكرة تضيء لنا الطريق ، وهى أن الزمن مجرد أسلوب نسبي للنظر الى الأشياء . فنحن نتحرك في وسط ظواهر بسرعة معينة ، ونفس هذا السير الشخصى للأمام يتم بأسلوب موضوعى ، كما لو كانت الأحداث تسير حتماً بنفس هذا الأسلوب الشخصى ، وبنفس السرعة بالضبط ، ومع ذلك فإن هذا مجرد أسلوب للنظر الى الأمور .

وفي معنى من المعانى يمكن للأحداث أن توجد دائماً بالنسبة للماضى ، وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وربما نحن الذين نغد الى الأحداث ، وليست الأحداث هى التى تغد إلينا . ويمكن أن يكون مفيداً لنا مثال شخص يركب قطاراً ، فإن هذا الشخص إذا لم يمكنه أن يغادر القطار ، ولا أن يغير سرعته ، فإن من المحتمل جداً أن يتصور المناظر كما لو كانت تتتابع أمامه فى الحدوث ، ويصبح عاجزاً عن أن يتصور أنها كلها موجودة من قبل » .

ويعتينا هنا بوجه خاص من رأى لودج قوله « وفى معنى من المعانى يمكن للأحداث أن توجد دائماً بالنسبة للماضى ، وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وربما نحن الذين نغد الى الأحداث وليست الأحداث هى التى تغد إلينا ... » . فإن فى هذا القول ما يفيد خضوع الأحداث الطبيعية لقانون العلية الطبيعية الذى يجعلها من المحتمل أن توجد دائماً بالنسبة للماضى وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وفى نفس الوقت خضوع سلوكنا - على نحو أو آخر ولمقدار أو آخر من حرية الاختيار - التى تجعلنا نغد الى الأحداث أو لا نغد إليها ، والتى تحدد لنا أيضاً وقت الوفود ، وأسبابه .

كأنى بأوليفر لودج يريد أن يذهب مذهب الفلسفة الرواقية التى تقول بالجبر فى الميتافيزياء ، وتستثنى الإنسان من الجبر فى الأخلاقيات ، ولنا الى ذلك عودة فيما بعد . ولكن ينبغى أن يراعى أن العلم الحديث قد خطا فى هذا الشأن خطوات متقدمة بالنسبة للرواقيين باتباع أسلوب الدراسات التجريبية الخاصة للاحصاءات والمعادلات الرياضية فى شأن ملكة « التنبؤ بالمستقبل » .

هذا مع العلم بأن دراسة مدى القدرات التى قد يحوزها بعض الأشخاص على التنبؤ بأحداث المستقبل تنبؤاً صائباً ، أو مقارباً للصواب تجرى الآن على أوسع نطاق ممكن فى نطاق « الباراسيكولوجى » وذلك فى طريقه لمحاولة تحديد علاقة الإنسان بالكون تحديداً أدق مما مضى ، وهى تتبع الأسلوب الرياضى فى معادلات الاحتمالات والصدفة . والنتائج الايجابية وفيرة وفرة تسترعى الانتباه ، وتستحق أن تنال نصيبها من العناية الشديدة .

وممن قاموا بها الدكتور أوجين أوستى Eugène Osty مدير « المعهد الدولى لما وراء الروح » Institut Métapsychique International الذى يقرر فى مؤلف له عنوانه « المعرفة فوق العادية » (١) « ان اثنى عشر عاما من التجارب الشخصية فى التنبؤات عن المستقبل على عدد ضخم من الأشخاص أعطتنى يقيناً مطلقاً أن ثمة كائنات انسانية يمكنها ان تتوقع أحداثاً فى حياة غيرها . وفى هذا الشأن لدى نفس درجة اليقين التى لدى عن وجود ما نسميه الأرض ، والشمس ، والكواكب ، والمعادن ، والنباتات ، والحيوانات » .

ومع ذلك فان أوستى يميل الى القول بأن المستقبل غير محدد ، وحيوى ، ومتذبذب ، وفى حالة بناء لا يتوقف .

كما يقرر الدكتور شارل ريشيه Charles Richet (جائزة نوبل فى الفسيولوجيا) بعد بحوث شاقة وطويلة فى موضوع استشعار الأمور المستقبلية « ان ثمة نتيجة ينبغى أن تستخلص من جميع هذه الوقائع الخطيرة أحياناً ، والتافهة أحياناً أخرى ، وهى نتيجة لا يمكن أن تنال منها انتقادات التفاصيل ، وهى ان استشعار الأمور المستقبلية حقيقة قد ثبتت وهى حقيقة غريبة ، بل مفارقة ذات مظهر خارق للعقل ، لكن الإنسان مضطر فى النهاية أن يتقبلها .

ولذا فان بعض الاشخاص يمكنه في ظروف خاصة - لم يمكن معرفتها بعد - الانباء عن وقائع مستقبلية ، وأن يعطى هذا البعض تفاصيل دقيقة ، ودقيقة الى حد انه لا يمكن تفسيرها عن طريق بعد النظر ، أو التعاصر الزمنى ، أو الصدفة ...

وفي هذا الشأن يلاحظ الفيلسوف كامى فلاماريون Cammille Flammarion ان « الانسان يرى ما سيحدث على نفس نحو رؤية ما حدث . فاذا كانت الارادة ، والهوى ، والظروف ، قد أدت الى نتيجة أخرى ، فان هذه النتيجة الأخرى هي التى كان سيرها الرأى . ومن ثم فان رؤية المستقبل لا تنال من حرية الارادة كما لا تنال منها رؤية الماضي » .

كما يضيف فلاماريون قائلاً : « ان الوقائع التى كانت تبدو متعارضة بحسب ظاهرها يمكن تفسيرها الآن عن طريق معرفة الأشياء ، وارتفاع بالون أمر طبيعى كسقوط حجر . فليكيف اذا الأخلاقيون عن الاعتراض بوجود بعض نتائج ضرورية محددة مقدماً كيما يرفضون قبول إمكان حدوث تنبؤات صحيحة عن المستقبل مسلم بها وخضعت للرقابة ، فان التعارض محض أمر صوري ، وأن القدرية déterminisme ليست هي الحتمية» (١) .

* * *

ولعله مما يتفق مع هذه الحقائق - ولا يتعارض معها كما قد يتصور البعض خطأ - قانون عدم التحدد لهيزنبرج Heisenberg ، فان هذا القانون الرياضى يذهب - على مستوى الجسيمات الذرية وموجاتها - الى تعذر وصول عقل الانسان الى ادراك حقيقة الأمور بدقة مطلقة ، لانه يحول دون ذلك وجود ظواهر مختلفة لابد أن تعترض طريق الوصول الى الحقيقة . وهذه الظواهر يتعذر البت فيها الا أن يكون البت عن طريق الترجيح أو الاحتمال فحسب ، ذلك الترجيح الذى لا يملك الانسان غيره حتى ولو كان باحثاً عن الحقيقة بدقة مطلقة ، ومهما بذل من جهد رياضى .

وهذا القانون ينفى النظرة الآلية للكون التى تعتمد على محض قانون السببية الخالصة كما فهمها نيوتن . وكان من آثاره أن بدأ يززع الاعتقاد في مدارس الفيزياء المعاصرة في صحة مبدأ « الحتمية الطبيعية » .

واذا كانت حتمية الظواهر الطبيعية المادية قد اهتزت الآن - رياضياً - فكيف يتأتى التسليم بحتمية السلوك الانسانى ، ونفى

(١) لمزيد راجع مؤلفنا « منصل الإنسان روح لاجيد » طبعة رابعة ١٩٧٦ الجزء

الثانى من ٣٥٤ - ٣٧٠ .

النشاط الإرادى المحكوم بعوامل متنوعة ، فى اطار الظواهر العادية او الشاذة لهذا السلوك ؟ !

ومما قد يلتئم أيضاً مع نفس هذا الاتجاه ما نادى به العالم الطبيعى المعروف أدريان دوبس A. Dobbs من وجود بعدين زمنيين بدلا من بعد واحد . وسبق أن تحدث آرثر ادنجتون A. Eddington وآخرون عن الكون ذى الأبعاد الخمسة : ثلاثة أبعاد مكانية وبعدين زمنيين « ولكن نظرية دوبس تتضمن تشديداً وتدقيقاً بحيث تضع فى الاعتبار إمكان التنبؤ وعدم التحدد بالنسبة للمستقبل فى فيزياء الكوانطا (الكم) .

وحسب هذا الرأى يتحرك سهم الزمان الذى يتقدم على طول البعد الزمانى الثانى عبر عالم احتمال بدلا من عالم جبرى . وهو فى حركته أقرب الى الموجة منه الى السهم . ولكن أهم ما فى فرض دوبس هو محاولته تقديم تفسير فيزيائى للتخاطر Telepathy والتنبؤ Precognition ، وهى محاولة أكثر اتقاناً من أية محاولة أخرى سابقة .

وجوهر رأيه بالنسبة لموضوع التنبؤ هو أن استباق أحداث المستقبل يتبع البعد الزمانى الثانى ، فى حين أن الاحتمالات الموضوعية تؤدى الدور نفسه كملاقات سببية فى الفيزياء التقليدية . ويقترح دوبس - بنص حديثه - بعداً زمانياً ثانياً يتضمن الاحتمالات الموضوعية لنتائج المستقبل ويحتويها كموامل تنظيمية متواجدة معها ، تنزع الى المستقبل او تدبر مقدماً المستقبل بحيث يقع على نحو متميز . وميزة هذا الفرض تجاوز المعضلة المنطقية القديمة التى تقول ان المعرفة المسبقة عن حدث مستقبل تتضمن امكان التدخل فى ذلك الحدث وهو ما يبطل المعرفة المسبقة .

ويستخدم دوبس مصطلح « النظرة المسبقة » Pre - Cast بدلا من المعرفة المسبقة اعتقاداً منه أن ذلك المصطلح لا يشير الى نبوءة بل الى ادراك للعوامل الاحتمالية فى نسق تسير به نحو وضع مستقبلى معين . بيد أن هذه النظرات المسبقة لا تستند الى التخمين ولا تركز الى استدلالات عقلية نظراً لأن « العوامل التنظيمية للنسق لا يمكن ملاحظتها أو استنتاجها .

وانما تنتقل المعلومات الخاصة بها الى الذات عن طريق رسل افتراضيين يسميهم دوبس بوزيترونات Psitrons وتنشط فى بعده الزمانى الثانى . انها جزيئات ذات صفات مروّعة ، ولكنها ليست مروّعة أكثر من النيوترين (١) Neutrin الذى حدثنا عنه بولى ، أو الالكترونات

(١) الكترون ذو شحنة إيجابية ، أو ضد الكترون Anti - electron

غير ذات الكتلة التى قال بها ديراك ، أو الكترونات فاينمان التى تتحرك الى الخلف فى الزمان ، وهؤلاء هم العلماء الذين حصلوا جميعا على جائزة نوبل « (١) » .

التفاعل لا يلغى الحرية

وبهذا الشكل لا يمكن أبدا القول بأن واجب الاتساق مع نواميس الحياة يلغى بذاته حرية الاختيار ، ويؤكد بذاته عبودية الانسان لهذه النواميس بصفة مطلقة على النحو الذى ذهب اليه أنصار الجبرية . وهذا القول يكون صحيحاً بلا ريب اذا لم نسلم بأن حرية الانسان فى الاختيار تعد بذاتها ناموساً أساسياً من نواميس هذه الحياة التى لا تتوقف أبدا ولا تعرف أبدا فواصل الزمان والمكان . بل ناموسا يعمل وراء الكثير من أحداث الحياة التى تبدو لنا غامضة غير مفهومة ، ويعمل بنشاط أكثر بكثير مما قد يبدو لعقولنا الواهنة . ويكفى فى تقدير هذه الحرية أن نراعى أنها ليست هبة الطبيعة لنا كما يقال أحيانا ، بل لقد انتزعناها انتزاعاً من مخالب الطبيعة عن طريق الكفاح والألم المرير خلال دهور ودهور .

أو بعبارة أخرى أننا حصلنا على الحرية عن طريق الحرية ، وعن طريقها أيضا تنمو فينا هذه الحرية وتنمو فيها ، وننكر وجودها ، وندافع بحرارة وإيمان عن هذا الوجود ، فننجح ونخفق كما ننجح ونخفق فى كل مسالك هذه الحرية ، ودروبها وباتها من مسالك لا تنتهى ودروب .

وسواء أنجحنا أم أخفقنا فى ارتياد مسالك هذه الحرية ودروبها الوعرة ، فلا النجاح ولا الاخفاق يصلح دليلا بذاته لاثبات الحرية أو لنفيها، الا اذا تجاهلنا تماما وجود النواميس الطبيعية الواعية التى تعمل من وراء هذه الحرية وعن طريقها ، كما تعمل الحرية من ورائها وعن طريقها . فهذه النواميس الواعية لا يمكن أن تكون أداة طيعة فى يد هذه الحرية ،

(١) عن مجلة « العلم والمجتمع » التى تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو عدد ١٩ (يونيو - أغسطس ١٩٧٥) بعنوان « العلم والظواهر الخارقة » ص ١٣ . ويقرر نفس المرجع أن العقل الحمايد يذهب إلى الاعتقاد بأن النيوتريونات ذات نسب بالأشباح — وهو العقل الذى لا يرفض وجودها . وليس هذا القول مجرد استعارة لفظية ، ذلك لأن افتقار النيوترين للخصائص الفيزيائية العيانية فضلا عن طبيعتها شبه الأثيرية ، كل هذا شجع التفكير النظرى بشأن امكان وجود جزيئات أخرى تكشف لنا عن الحلقة المفقودة بين المادة وبين العقل (الرجع السابق ص ٩ — ١٠) .

الا اذا أصبحت هذه الحرية بدورها أداة طيعة في يد هذه النواميس الواعية .

وتحضرني في هذا الشأن قصة فتى صغير كان يدعو بحرارة وإيمان الى الله أن يجعل من باريس عاصمة لألمانيا ، ومن روما عاصمة لأستراليا... فلما سأل والده عن سر هذا الدعاء العجيب أجابه : لأنى ذكرت ذلك اليوم في امتحان الجغرافيا ، واذا لم يتداركنى الله برحمته سأرسل فيه حتما !! ... هكذا الشأن معنا أيضا نحن الراشدين البالغين ! اننا نريد من الله أن ياتمر بأوامرنا أو ان شئت نريده أن يصفى لتوسلاتنا جيدا ، وننسى اننا في الوقت الذي نتوسل فيه مثل فتانا الصغير لكى تصبح باريس عاصمة لألمانيا ، وروما عاصمة لأستراليا ، يتوسل العالم كله لكى تظل باريس - كما هي - عاصمة لفرنسا ، وروما - كما هي - عاصمة لإيطاليا !!

فهل من حقنا اذن أن نتوقع الاستجابة دائما من نواميس الحياة لكى تغطي أخطاءنا ؟ ! وأن تحمينا من عواقب اخفاقنا وقصورنا ؟ ! واذا لم تفعل لتعارض هذه التغطية ، وتلك الحماية ، مع نواميس أخرى عديدة لا حصر لها ، ولها أهداف أعمق مما تريده توسلاتنا الخرقاء فهل من حقنا ان ننكر وجودها ، وان ننكر أيضا حريتنا ونقول اننا حتما مجرد أدوات صماء تسيرها طبيعة هي بدورها صماء بكماء لا وعى لها ولا رحمة فيها ؟ ! ...

ومن الواضح انه حتى وان كان الايمان بالحرية يثبت دعائمها ويوسع نطاقها الا أن نواميس الحياة لا يعنيتها كثيرا أن نسلم بهذه الحرية أو أن ننكر وجودها ، بل يعنيتها أن نحوزها ، وان نتصرف بوصفنا أحرارا حتى ولو أنكرنا هذه الحرية بأفواهنا . وذلك لأن هذه النواميس تسعى الى تطور عقولنا عن طريق النضال الحكيم من أجل هذه الحرية نفسها . فالعقل والحرية متلازمان اذن ، وهما أسمى وسائل هذه الحياة ، وأسما أهدافها أيضا ... فلماذا نسخط على الحياة اذن أو نضيق بها ذرعا ؟ !

ولا ينبغي أن يفوتنا أنه اذا كان العقل والحرية متلازمين دائما ، فان الألم والحرية يجمعهما نفس التلازم . فنحن عندما نستخدم حريتنا في الاختيار استخداما صائبا أو خاطئا نتألم لاننا نبذل جهدا عقليا في الاختيار. جهدا قد يكون واعيا أو غير واع ، وقد يكون يسيرا أو جسيما ، لكنه على أية حال جهد واقع تحترق له خلجات نفوسنا ولو كنا في غمرة السعادة ، وفي قمة النشوة لهذا الاختيار .

وحتى لو ظهر لنا فيما بعد أن اختيارنا كان في محله تماما ، ولم يخطئه التوفيق ، فان الجهد الذى بذل فيه قد تم تسجيله في خلجات

اللاشعور ، وهذا التسجيل يلعب دوره في انماء الذات ، وتطور العقل ولو على الامد البعيد . واذا كان الجهد الصائب يحدث هذا الاثر فمن باب اولى يكون دور الجهد الفاشل اعمق اثرا ، واطغر قيمة في تطور العقل ، وفي نمو الذات . فبالالم اليسير يتطور العقل تطورا يسيرا ، وبالالم الجسيم يكون التطور اكثر جسامة ووضوحا بشرط أن تعرف الذات كيف تتعظ من الألم بدلا من أن تتمرد عليه وتكابر في حقيقة مصدره ودواعيه .

وليس من المتصور بسهولة أن ينسب كل متألم علة هذا الألم الى سوء اختياره الخاص ، فان من الآلام ما يبدو بعيدا كل البعد عن دائرة حرية الاختيار ، ولكن يلزم للمتألم هنا قدر محتوم من الايمان بأن وراء كل ألم قدر محتوم من العدالة ، ومن المنطق ، ومن الهدف ، وأيضا من عناصر تلطيف هذا الألم لو احسنا الايمان بكل ذلك ، وما أعسره من ايمان (١) .

ولعل التدين النقي يلعب هنا الدور الاكبر ، وهو دور رائع لا يمكن أن ينكره علم ، ولا أن يتدخل فيه عرفان كيما يلغى فيه رسالة الايمان . ولعل لتحقيق هذا الهدف قبل غيره قال وليام جيمس الفيلسوف الأمريكي المعروف « أحب الله وأخدمه » . كما نصح نفس الفيلسوف كل متألم وكل مريض أن ينطق في نفسه بمثل هذه العبارة « اننى أحيط نفسى بدرع من المحبة ، فلا يمكن أن يبقى بداخلها شيء ، ولا يمكن أن يخترقها من الخارج شيء سوى المحبة الالهية » .

* * *

ولأن تطور العقل هو وسيلة ارتقاء الحياة واسمى اهدافها فان هذا الوجود المادى يكون أمرا لا غنى عنه ، لأنه بما فيه من قيود يهبنا المزيد من فرص النضال الحكيم لأجل العقل والحرية ، وبالتالي المزيد من فرص الظفر بالعقل والحرية . لكن هذا الوجود المادى لا يمكن أن يكون هو غاية الحياة ، لأنه لا يمكن أن يوفر للحياة أقصى غايات العقل والحرية التى تصبو اليها . ومن ثم فلا يمكن أن تنتهى الحياة بالموت بمعنى التلاشى أو الفناء ، وان جاز أن تنتهى بالموت بمعنى التطور والارتقاء .

ومن ثم فان أى كلام في الجبر والحرية يتجاهل نواميس الألم ، والنضال ، والحياة ، والخلود والتطور - هذه النواميس التى تعيش فيها كل قطرة من دمائنا ، وكل جزىء من جزيئاتنا وذراتنا - انما هو يتجاهل كل العناصر اللازمة للفصل برأى صائب في هذا الموضوع الخطير الذى قلت

(١) للزيد عن رسالة الألم في الحياة راجع ما ورد في « مفصل الإنسان روح لاجسد »

فى التمهيد له انه يمثل فى الواقع - وقبل كل شىء آخر - موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يرتبط بهذا المصير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة فى خطورة دورها فى الحياة ... فهل هناك ما هو اخطر منها فى تحديد مصير هذه النفس التى تمثل ائمن شىء فى الوجود ؟ !

واذا فهمنا هذه النواميس على حقيقتها - وسلمنا بصحتها لانها صحيحة - فقد وضعنا اقدامنا بثبات فى الطريق الصحيح للحرية مهما كان وعرا . ومن يضع قدميه بثبات فى هذا الطريق لا يحتاج لمن يحاول ان يذكره دائما بانه حر فعلا ، وبانه مطالب بان يحافظ على حريته ، وبان ينميها مثلما هو مطالب بان يحافظ على حريات الآخرين وينميها عن طريق الاحساس المتزايد بها وما تقتضيه من مسؤوليات نامية . وهذه المسؤوليات النامية لا يصلح التشريع الوضعى لتنظيمها الا بمقدار ما يسمح التشريع الطبيعى بهذا التنظيم . وما التنظيم فى النهاية سوى مرآة تعكس مدى تطور العقل والحرية بحسب ظروف الزمان والمكان منسوبة الى ظروف اخرى تقع وراء ما نعرفه عن معنى الزمان والمكان .

* * *

والى جانب ذلك كله ، بل قبل ذلك كله ، ان هذا التنظيم مرآة تعكس مدى تطور الفضيلة الحققة فى النفوس ، وهو لا يمكن فصله عن مدى تطور العقل والحرية لانهما هما اللذان يصنعان الانسان المسئول خلقيا القادر حقيقة لمدى مسؤوليته ازاء نفسه وازاء الآخرين . وهذا الانسان من الجائز ان تطالبه بمقتضيات الخير والفضيلة التى لا يمكن ان تطالب بها انسانا آخر لا يريد ان يشعر ان له ارادة حرة عليه ان يستخدمها فى توجيه تصرفاته نحو المزيد من الخير والفضيلة فى ايمان حقيقى بما يقتضيه التوجيه من تضحيات ضخمة ، وفى اصرار نبيل عليها .

والانسان يشق دائما طريقه فى الظلام الدامس وبين الاشواك الكثيرة ، لكنه يمكنه ان يصل - عن طريق النضال المتواصل - الى تحقيق ذاته تدريجيا والى انماء هذه الذات . وبعد التعثر والسقوط مرارا وتكرارا قد يصل الى بعض السيطرة على نزواته وضعفاته ، ويصل بالتالى الى حيابة بعض القوة الادبية التى هى قوة الروح التى تضىء له بعض طريقه وتجنث له بعض اشواكه . لكن النضال الحكيم يظل مع ذلك لازما لتهيئة الذات الى وجود ارقى من سابقه ، وذى اساليب اعدل منها واكمل فى العقل وفى الحرية ، وذلك بمقدار قدرة هذه الذات على المزيد من الاتساق الصحيح مع اسمى نواميس العقل والحرية التى تسيطر على سير الاحداث فى نهاية المطاف ، وهيئات ان تكون للمطاف نهاية فى هذا الوجود الذى لا يعرف العلم له حدودا .

التفاعل ينفي التعارض

فكم هو عجيب أمر هذه الحياة ! ... انها لا تختلف شيئاً عن الحب الذى قال فيه طاغور - فيلسوف الهند العظيم - انه « لا تتنافس فيه العبودية والحرية ولا تتعارضان ، بل تلتقيان فيه وتتآلفان ، لأن الحب يستعبد بقدر ما يحرر ، وان حاجة النفس الى العبودية لا تقل عن حاجتها الى الحرية ، وان من أسمى معانى الحب أن يخضع للقيود ويرضى بالحدود ، كما أن من معانيه السامية أن يحطم الأغلال ويخلق في الأفاق بعيداً عن كل سد وحاجز ، الا أن العبودية في الحب مجد سام كالحرية ، أو ليس يسبر غور الحب بما يحتمل المحب من ذل وعبودية ؟ » .

وهكذا الحياة أيضاً : ان من أسمى معانيها اجتماع هذه القدرة الارادية على الخضوع لقيودها مع القدرة على تحطيم نفس هذه القيود ، أى اجتماع هاتين القدرتين اللتين قد تبدوان متناقضتين بحسب الظاهر لكن لا تناقض حقيقى بينهما لأنها لازمتان معا لتقوية الروح والارادة والادراك في الحب كما في الحياة ، اذ لا انفصال بين الحب والحياة » .

ولذا يقول طاغور أيضاً « قد لا يكون من تحب شخصاً جميلاً أو مفيداً أو صالحاً ، ولكنه حقيقة ثابتة لنا فلا نستطيع أن نصرف نظرنا عنه . وهذه هى الحرية الحقيقية ، الحرية التى تقوم على معرفة حقيقة ثابتة كحقيقة وجودنا . ولذلك يحب الوالد ابنه لأنه يرى فيه صورة من نفسه ، يرى فيه ذاتيته وقد اتسعت واتخذت شكلاً جديداً . ولذلك نجد نفوسنا أحراراً في جماعة من الخلان ، وغير أحرار حينما نكون في جماعة من الأغراب . وعمل الآداب والفنون هو جلاء هذه الحقيقة في كل ما يحيط بنا فننال بجلالها حريتنا ... (١) » .

* * *

فلا محل مطلقاً للقول بالتعارض بين التفسير في معناه العلمى هذا والتخير الا اذا صح امكان القول بالتعارض بين القطبين الكهربائيين السالب والموجب ، مع أن أحدهما يكمل الآخر ، وكل منهما لازم للآخر ، واجتماعهما معاً لازم لأى نشاط كهربي ، كما أن اجتماع التخير والتفسير معاً لازم لأى نشاط ارادى في هذا الوجود غير المحدود ، وأياً كان مصدر الارادة بين القوى العاملة فيه ، سواء أكانت تنتمى الى عالم الشهادة ، أم الى عالم الغيب ، وسواء أكانت تنتمى الى مستوى الانسان فيه ، أم الى مستوى أسمى منه أم أدنى .

والفصل بين دور التسيير ودور التخيير في هذا المستوى هو امر من صنع مداركنا القاصرة فحسب ، تشعر به كما تشعر بانزوال في الاحساس بالمكان عن الاحساس بالزمان ، فيبدو لنا المكان مصدراً لتقييد حركتنا ، ويبدو لنا الزمان مصدراً لاحساسنا بمضى الوقت ، وبسيرنا نحو الفناء . وذلك مع أن الطبيعة لا تعرف الا حرية الحركة ، والا القدرة على البقاء . فهي لا تعرف مكاناً يقيد نشاطها ، ولا فناء يتهدد وجودها . اى لا تعرف زماناً ولا مكاناً ، ولا كيانا حقيقياً لهما .

ولذا لاحظ بحق الفيلسوف العظيم هيجل (Hegel) (١٧٧٠-١٨٣١) « أن العقل الخالق ، كالعقل المتصور في الانسان ، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل ادراكاً ، اى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئاً ، مثلهما مثل الوجود في رأس المنطق . وهذا التناقض هو مبدا التطور الطبيعي والقوة الدافقة . وهو ينحل في « الحركة » التى تقسم المادة الى وحدات متميزة وتكون منها السماء . ان تكوين الأجرام السماوية بمشابهة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة في طريق « التشخيص » . توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنبث في الطبيعة يبدو في الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الانسانى .

وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً فيظهر النور تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض في الكهرباء ، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بمناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تتألف في المركبات . فعلمنا الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى .

ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيميائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة . لابعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة ... » (١) .



هيجل

وهو فى نفس هذا الاتجاه يرى أيضاً « أن الأساس الأول للوصول الى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الاضداد وانسجامها ... وان كل اثبات يتضمن نفياً ، وكل نفى يتضمن اثباتاً . وهو يطبق قانونه هذا

(١) من كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ م (٣٢ - فى التسيير والتخيير)

على كل موضوع بغير استثناء ، ولو سلمنا به معه لانقلب نظرنا للحياة
 رأساً على عقب ، فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ،
 ذلك القانون الذى يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون وألا يكون في
 واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة هيكل العليا التى تنسجم
 فيها التناقضات والتى تذهب الى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود ،
 فلا حقيقة الا لمجموعة أجزاء متحدة في كل ، ولا بد لكل جزء من الاتصال
 بذلك الكل لى يكتسب صحته ، لأن الشيء اذا امتزل وانفرد ضاعت
 حقيقته ، وكل شيء مرحلة فانية زائلة توصل الى غيره « (١) » .

هذا ما يقرره هيكل فيلسوف القانون ، بمقدار ما هو فيلسوف
 الأخلاق والمنطق والروح : « والذى أقام فلسفة للقانون بعامة في غضون
 فلسفته بأكملها . وعن هذا الطريق استطاع فكره الفلسفى أن يتشرب
 روح تأملاته القانونية ، وأن يحمل طابعها وصيغتها في فكره عند تنقله بين
 كافة الأجواء والأرجاء . او بعبارة أخرى أمكن هيكل أن يتأثر تأثراً كاملاً
 بفكره القانونى وهو يخوض جوانب فلسفته الشاسعة المترامية الأطراف .
 وامتداد هيكل أن يقول أن الحق أو القانون قوة ، بمعنى أن ما هو عقلى
 يجب أن يسود دائماً وأن الشيء العملى يتحقق في النهاية .

ولهذا السبب نفسه أمكن هيكل أن ينبه بوضوح وتمييز الى المعنى
 الذى تطور اليه التفكير القانونى أو فلسفة التشريع بعد وفاته . ولا تكاد
 نجد في فلسفة هيكل جانباً أحدث من التأثير الواضح القوى مثل ما أجراه
 هذا الجانب القانونى على الفكر من بعده . ولا نستطيع أن نفهم بحال فلسفة
 كارل ماركس أو لاسال Lassalle بدون رجوع الى مصادرها في هذا
 الجانب من جوانب فلسفة هيكل ... « (٢) » .

فالتفسير بمقتضى نواميس الطبيعة ، وهى لا تخرق أبداً ، والتخيير
 بمقتضى الإرادة العاملة الحرة التى قد تعارض هذه النواميس ، قد يمثلان
 صورة من التناقض الظاهرى الذى لاحظته هيكل ، كما لاحظته من قبل
 بعض الفلاسفة الآخرين مثل كنت ، وفشته ، وشلينج في نواميس الحياة .
 هذا التناقض الذى ينحل في أمر جديد ، فهو تناقض حسى ولغظى فقط
 كالقول بأن المكان موجود وغير موجود ، المادة شيء وليست شيئاً .

(١) من كتاب « قصة الفلسفة الحديثة » للأستاذين أحمد أمين وزكى نجيب محمود

١٩٦٧ ص ٢٤٢ .

(٢) عن كتاب « هيكل » للدكتور عبد الفتاح الدينى ١٩٦٨ ص ١٨٢ وراجع ماسبق

عن هيكل في ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

فهما موجودان في مستوى معين للوجود غير موجودين في مستوى آخر له ، لأنهما في واقع الأمر متداخلان تماماً في حقائق الطبيعة حسبما وصلت اليه الفلسفة عن طريق الإلهام من قدم ، ثم أثبتته الرياضة الحديثة ، وبخاصة نظرية النسبية في اهتدائها للبعد الرابع الذي يندمج فيه الزمان مع المكان في حقيقة كونية واحدة تمثل أسلوب الحياة الحقيقي (١) .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن احساسنا المنعزل بالمادة عن الفراغ ، مع أن المادة أصبحت تمثل الآن فراغاً أثرياً ، والفراغ الأثري أصبح يمثل مادة حقيقية (٢) . ومثله يمكن أن يقال عن احساسنا بالمنزل بالحركة عن السكون مع أنهما متداخلان معاً ، وما يبدو لنا صلباً ساكناً كالمادة الصلبة متحرك في حقيقته في صورة أمواج أو اهتزازات . Vibrations

فاجتماع الزمان بالمكان ، واجتماع المادة بالفراغ ، واجتماع السكون بالحركة ، كل ذلك لازم لنجاح الحياة تماماً كاجتماع التسيير بالتخيير ، ولا محل للفصل بينهما في نواميس الحياة ، ولا لأن نتصور أن بينهما تضارباً محتوماً . فلا ينفي أيهما الآخر إذا بل يكمله ويتداخل فيه ، حتى وأن ظهر لحواسنا القاصرة أن ثمة تضارباً بينهما فانقسم الفلاسفة بوجه عام الى مؤمن بالتخيير وآخر مؤمن بالتسيير وبدأ لعدد منهم أنه لا محل لامكان التوفيق بينهما .

نفي القدرية المطلقة

أما القول بالقدرية المطلقة أو بالجبرية ، فإنه فضلاً عن تعارضه مع وضوح دور الإرادة في الكثير من تصرفات الإنسان وضوحاً لا يحتاج الى كبير مناء في استظهاره وفي اثباته ، مهما تفاوتت الراى في مداه ، فهو يبدو مذهباً غير عادل ولا خلقي ، متعارضاً تماماً مع ما نلمسه من قيام الكون على نواميس عادلة خلقية (٣) .

وينفيه أيضاً بطريقة عملية - معملية - ما ثبت من أن العقل يمكنه أن يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً ، فمقتضى ذلك بالضرورة أن العقل أسمى من المادة ، فهو القوة الكامنة وراء المادة ، وهو موطن الحركة والحرية . فهو إذن نشيط متطور ، بل هو العنصر الإيجابي للحياة ، حين

(١) للمزيد راجع ما ورد في « مفصل الإنسان روح لاجسد » طبعة رابعة ١٩٧٦ .

الجزء الثاني ص ٣٤٥ - ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٠ - ٢٢١ .

(٣) المرجع السابق الجزء الثالث ص ٢٦٣ - ٣٠٨ .

لا تمثل المادة الموات سوى عنصرها السلبي ، ولذا كان بمقدوره - عن طريق الإرادة - أن يوجه أحداث المادة وما وراء المادة . وذلك يتفق تماماً مع ما ثبت أيضاً من أن المخ نتاج للعقل ، وليس العقل نتاجاً للمخ (١) .

فتيارات العقل الانساني توجه اذا توجيهاً مباشراً عواطفنا وانفعالاتنا ، كيما ترسم لنا خطوط أحداثنا في حياة المادة وما وراء المادة ، ومشاعر العقل الكوني العام هي اذا بمثابة نواميس أزلية ترسم خطوط الحياة . أما مشاعرنا فهي قوى دافعة لأحداث حياتنا السعيدة بقدر انساقها مع هذه النواميس الأزلية ، ولأحداث حياتنا الشقية بقدر انتفاء هذا الانساق .

ومن ثم كانت المشاعر والأفكار هي ائمن ما تعرفه الطبيعة من حقائق الوجود ، ما دامت هي القوى المحركة لأحداث الحياة خيرها وشرها معاً . وكان نقاء المشاعر والأفكار هو ائمن ما ينبغي أن يتطلع اليه أى تعليم خلقى يستحق هذا الاسم ، وأسمى ما ينبغي أن تصبو اليه الذات الانسانية في كل زمان ومكان . فشعور السلام يولد سلاماً في النفس وخارجها ، وشعور البغضاء يولد حرباً وشقاء للنفس وخارجها ، أية كانت البواعث والأسباب . وفي كل ذلك ما ينبغي مذهب التسيير المطلق ، ويعزز حرية الاختيار في نطاق التقيد بالانساق مع نواميس الحياة الأزلية ، التي تركت لنا حرية الزرع وعليه يتوقف - أيضاً - نوع الحصاد .

* * *

وهذه الحرية المحكومة بنواميس الحياة أمتقد أننى قدمت لها من الأسانيد الفلسفية ما يكفي ، وقد تخيرت في عرضي لها أن اتجه اليها من زوايا مؤدية رأساً الى ما اقتنعت بصحته منها ، ومن وجهات نظر بدت أنها جديرة بالالتفات أكثر من غيرها لأنها أقرب الى الصواب من غيرها . وقد سقت الى جانبها بعض التأملات التي بدت لازمة للربط بين شتى أجزاء هذا الإطار الذي يظهر أكثر التثاماً من غيره مع الطبيعة الروحية الحقة للانسان ، وللحياة بوجه عام كما اقتنعت بها بعد لاي وطول عناء .

وعندما أتحدث عن الطبيعة الروحية الحقة للانسان - وللحياة بوجه عام - كحقيقة وضعية فأننى أقدر جيداً كم يساوى هذا الوصف الخطير . وهو قد يمثل عند بعض القائلين مجرد قول لم يكبدهم عناء على الاطلاق ، أما عندي فهو يمثل خلاصة بحوث واصلها علماء وفلاسفة وضعيون كبار

استمرت لمدة تتجاوز قرناً وربعا من الزمان تحت أشد الأساليب الناقدة التى لا ترحم ، والمتحررة من كل قيد الا رغبة الارتباط بالحق وبالواقع فى أخطر ما يتصل بدراسة الذات الانسانية من أمور البقاء او الفناء ، والتى انتهت الى التسليم بأزلية الوجود كحقيقة وضعية مقررة ، لا ينزع فيها الآن الا الجهال وأشباه العلماء .

على أنه مع الاقتناع بأزلية الوجود ، وببقاء الشخصية بعد الموت لا تبدو الحياة الحاضرة أكثر من حلقة واحدة فى سلسلة من وجود لا ينقطع . وبذلك تتسع دائرة حرية الاختيار الى مدى يكاد يبدو بلا حدود ، وتراجع - ولو بعد حين - كثير من القيسود الراهنة المتصلة بالبيئة ، والميراث ، وفى الجملة بظروف الزمان والمكان ، التى قد يتعلم تعليلها - عند التسليم بقانون ارتباط الأسباب بمسبباتها - الا عن طريق التسليم بهذه السلسلة المتصلة الحلقات من الوجود والتى قال فيها طاغور : « ليست الشمس عينها تطلع غدا لتغرب ، ثم يتجدد شروقها وغروبها على غير انقطاع وتبدل ؟ كذلك نحن نطلع ونغيب ولكننا أبداً باقون فى اللانهاية الشاملة كل الوجود » .

ومن المتصور بسهولة أن يكون مبدأ التطور محايداً من الناحية الخلقية amoral . وهذا هو الناموس الذى يحكم الحياة قبل وصولها الى مستوى معين ، والذى يحكم مثلاً تطور الحيوان والنبات . لكن ينبغى للتطور متى وصل الوعى الى مستوى معين من النماء والارتقاء أن يتخذ موقفاً ما قد يكون خلقياً وقد يكون غير خلقى . أو بالأدق موقفاً قد يغلب فيه فى الجملة أحد الاتجاهين على الآخر ، وهذه هى مرحلة الانسان وما قد يعلو الانسان من كائنات واعية .

والخيار بين أحد هذين الموقفين يمثل مدى حرية الاختيار التى تميز الوعى الانسانى عن وعى الحيوان الأعجم (١) . وهنا لا تبرز حرية اختيار مطلقة ، فلو افترضنا أنه أمكن لأى كائن واع أن يختار لنفسه اتجاهاً مخالفاً على طول الخط للأخلاق فان هذا الكائن لا يمكن أن يسير الى مالا نهاية فى هذا الاتجاه . بل سيأتى وقت تنهار فيه حتماً ارادة مقاومة النواميس الخلقية للحياة ، لكى يبدأ الكائن فى تغيير دفة أفكاره ومشاعره ، ولو ببطء شديد وبمشقة بالغة ، الى الاتجاه الآخر .

(١) وهذا القول لا يعنى بالضرورة نفي كل حاسة خلقية عن الحيوانات بوجه عام ، لأن لبعض الحيوانات الراقية معالم باهتة من هذه الحاسة ، كما أن لبعضها لمهام فطرية فى شئون الطعام والجنس ، وفى مواجهة الأخطار قد لا تخلو من إحساس خلقى محكوم بسلطان الغريزة أكثر منه بسلطان العقل ، أو التقاليد الاجتماعية التى قد تلعب دوراً ملحوظاً فى توجيه الحاسة الخلقية عند الإنسان .

والوقوف غير الخلقى ، مهما قصر مداه أو طال لا يرتب الشقاء الفورى المحتوم لصاحبه ، والا لما كان هناك أى قدر من حرية الاختيار عنده . بل يمكننا أن نتصور وهياً شرساً شريراً ، بل موغلاً فى الشراسة والشر لكنه سعيد كل السعادة بحالته ، متصور فيها الانتصار الكامل لارادته الخاصة التى لا يمكن الا أن تبدو له راقية وخلقية ، ومبيرة تماماً فى جميع نوازعها وخطجاتها .

لكن هذه السعادة هى من النسوع الزائف الذى لا يلبث أن يسقط عنه القناع لكى يتكشف عن كل صور الخيبة المرة التى تحصل صاحب الوعى على تقصى اسبابها الدفينة فى خلجات سلوكه الخاص . وهنا يبدأ الوعى ببحث عن سبيله الوصر الطويل الى السعادة الحقيقية - بعد الوهمية - عن طريق محاولة الانساق مع بعض النواميس الخلقية للحياة التى تقع وراء أى تطور فى الطريق السوى .

ولا يكون ذلك الا اذا بدأ الوعى يعرف كيف يسيطر على قسوة الغريزة ، وهذا غير متصور الا اذا بلغ الوعى طور الانسان العاقل اليقظ الضمير الذى هو اسمى الكائنات الحية على مستوى المادة ، ولعله اذناها على مستوى الروح . وهكذا تتراجع تدريجياً وفى بطء شديد القيود التى ترد على حرية الاختيار من ناحية النواميس الخلقية للحياة .

ولكن تراجع بعض القيود التى تحد من حرية الاختيار تراجعاً تدريجياً بمقدار نمو هذه الارادة ليس معناه احتمال زوال هذه القيود بالكلية فى المستقبل . فهى قد تتسع دائرتها ، وقد تتخذ لها اوضاعاً متجددة تناسب الحياة فى اطوارها المتجددة . فالحياة تتطور مثلاً بتطور الانسان من الطفولة الى الشباب ، ثم الى الرجولة ، فالشيخوخة . وفى كل طور منها نجد أن حرية الاختيار عرضة لأن تتسع فى جملتها ، أو لأن تضيق ، أو لأن تتسع من جانب وتضيق من آخر ، بحسب طبيعة القيود التى قد ترد عليها ، وبحسب مدى قوتها .

وهذه القيود مستمدة من سلطان نواميس الطبيعة التى قد تغير اوضاعها أو اشكالها ، اما زوالها كلية فهو أمر غير متصور ، لأنه من غير المتصور أن توجد طبيعة بغير نواميس طبيعية ، كما أنه من غير المتصور أن توجد ارادة انسانية بغير وجود دائرة معينة لنشاطها ، أو أن توجد حواس بغير وجود مدركات تدركها هذه الحواس ، وسواء أكانت هذه المدركات عقلية أم مادية .

فالتبيعة قد تغير شكلها لكنها لا يمكن أن تغير موضوعها . ولهذا كانت النواميس المعروفة فى علم الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك ... ثابتة

لا تتغير ، أما نواميسها غير المعروفة فمن المحال سبر كنهها لكن ليس من الحال القول بأنها موجودة ، وأنها تخالف النواميس المعروفة ، وأنها تحصل في خدمة نفس الهدف السامى الذى تعمل في خدمته النواميس المعروفة ، وأن لها بالتالى دورها كما أن للارادة الانسانية دورها في اطار هذه النواميس التى تحكم التطور خلقياً وبيولوجياً .

فنمو دور الارادة الانسانية متوقف على مدى قدرتها على الاتساق الصحيح مع الاهداف الخلقية للحياة الروحية ، وهى الحياة الحقيقية او هى جوهر الحياة ولها . وهذا الاتساق متوقف بالتالى على مدى نضج العقل الذى يعمل من وراء الارادة ، ونقاء الروح التى تعمل من وراء العقل والارادة معاً .

وكل هذا لا يتكسب دفعة واحدة ولا هو نتيجة صدفة من الصدفة العمياء أو البصرة ، بل هو ثمرة تطور روحى طويل في سلسلة لا تتوقف من حلقات الوجود ، تطور يتوقف في مدى سرعته واتجاهه على مدى القدرة الانسانية على أن تتسق اتساقاً صحيحاً مع هذه النواميس الطبيعية في اهدافها الخلقية التى لا تعمل على الادراك ولا على الاحساس ، والتى على الذات أن تسمى الى الارتباط بها جاهدة مهما تعثرت بالعقبات الجسام في كل خطوة من خطوات وجودها .

وهذا التطور الروحى لا يفسر أبداً بالمبادئ الآلية للكون على ما لاحظته برجسون Bergson ، الذى يرى أن نظريات لا مارك La Marck وداروين Darwin تعجز عجزاً تاماً عن تفسير هذا التطور « لانهم هؤلاء قد انحصر في بحث المادة وحدها ، فلم ينفذوا الى جوهر التطور الذى هو عبارة عن وثة حية élan vital أشبه ما تكون بانطلاق الحياة وتدفعها . وليس التطور اذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس التطور نابعاً من وراء خصائص يكتسبها الكائن اصلاً بالعادة ، وإنما التطور يتم دفعة واحدة على قفزات مباغتة Sauts brusques . التطور ينجم من الباطن ولا يأتى من الخارج وهو ينجم عن هذه الدفعة الباطنية التى تولد كل جديد وتبتدع كل طريف .

فالعقل في نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة . وليست الغريزة بقية موروثية من عادات الجنس البشرى ركزت في الأفراد على مر الأجيال ، لان الانسان والحيوان لا يقفان على خط واحد في التطور ... فالطبيعة شاءت أن تجعل الانسان كائناً مبتكراً مبتدعاً فزودته بعقل قادر على كل شيء ، صالح لكل شيء ، الا أن الانسان كثيراً

ما يتعثر في مجالات التجربة ، وكثيراً ما يقع في الخطأ . وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانساني فارق طبيعي ، رغم ما نلاحظه هنالك من ظل عقلى يحوط الغريزة وظل غريزي يكتنف العقل » (١) .

ولا يتسع المقام المحالى للكلام في هذا التطور من ناحية التساؤل عما اذا كان يأتى تدريجياً أم يأتى على دفعات ؟ وعما اذا كان يأتى من الخارج أم يأتى من الداخل ؟ وما اذا كان الانسان والحيوان يقفان على خط واحد في التطور أم لا ؟ فمثل هذا التساؤل أو ذاك لا يلزم هنا ، بل كل ما يلزم هو الاعتراف بتطور الحياة في العقول وفي المشاعر نحو الأمام في سلسلة لا تتوقف الا اذا توقفت الحياة ، وهذا امر محال أو بالأقل غير قريب الاحتمال .

وبقدر تطور العقول والمشاعر بقدر ما ينمو تدريجياً دور الارادة الانسانية ، أو بالأدق تنمو قدرتها على اثبات وجودها ، ولو أن هذه القدرة وهذا الوجود سيظلان أبداً محكومين بنواميس طبيعية مطلقة بيولوجية وخلقية للحياة التى لا تعرف التوقف ، بل تمثل سلسلة متتابعة تتردد دوماً بين وجود عقلى يغلب فيه أن يكون محكوماً بالمادة ، ووجود مادي يغلب فيه أن يكون محكوماً بالعقل . كما تتردد بين وجود حر يكتنفه تسيير ووجود مقيد تكتنفه حرية اختيار متراوحة ، لأن الوجود لا يستغنى عن اجتماعهما معاً مهما ظهر من تفوق دور أحدهما على الآخر بحسب الزاوية التى قد نراقب منها سير الأحداث وتتابعها في سلسلة هذا الوجود غير المحدود .

فمن طريق هذا الاجتماع بين العقل والمادة يحدث التطور ، كما يحدث من طريق الصراع الذى لا يتوقف بين عوامل التخيير والتسيير في هذا الكون الفسيح . وأقوى مظاهر هذا التردد ، وذلك الصراع ، تتمثل في داخل الانسان نفسه ، أى في داخل ذاته الحقيقية لا في داخل جسده المادى . فنحن نعرف على الانسان بجسده المادى ، لكن من المحال أن نعرف فيه شيئاً مذكوراً عن طريق هذا الجسد الذى لا يساوى أكثر من بضعة قروش قليلة اذا قيس بما يحويه من معادن ، والذى يتجدد دوماً بتجدد الخلايا والأنسجة كما يتجدد تماماً جسد العصفور أو الفراشة ، حتى أنه يتغير تماماً كل بضعة سنوات فيقطع الجسد الجديد كل صلة له بالقديم ...

(١) عن « المعرلة » للدكتور محمد فتحى الشينيطى طبعة ٣ . ١٩٦٤ من ١٩٩ -

أما الذات فهي شيء أعمق من ذلك بكثير ، ومع أنها نامية متطورة كالجسد المادى إلا أنها لا تعرف كيف تقطع صلتها بماضيها ولا بحاضرها ولا بمستقبلها ، وهى مع ذلك قابلة للنمو وللتطور ، وتطورها أكثر عمقا ، وأقوى ارتباطا بالأهداف الخلقية للحياة . فهو يمثل نمو اللب وتطور الجوهر بعد الشكل والمظهر ، لأنه يمثل خلاصة تفاعل الذات مع نفسها ومع نواميسها الروحية الخلقية كما يمثل تطور الجسد خلاصة تفاعل هذا الجسد مع نواميسه البيولوجية .

وهذه الذات من المحال أن يصل إليها مبضع الجراح ، ولذا افلت أمرها من الباحثين في أسرار السلوك الإنسانى عن طريق التشریح ، كما افلت أمرها من المتحدثين عن الجزيئات والذرات ، ولكن لم يفلت أمرها ممن تعودوا في تشریحهم للإنسان أن يتغلغلوا الى أعمق من الجسد ومن الجزيئات والذرات كى يتعرفوا على حقيقة نوازع سلوكه بل عناصر حياته وحيويته خلال ذاته الحقيقية ، هذه الذات التى وصفها أحد حكماء الهند بأنها « لا ترى لكنها ترى ، ولا تسمع لكنها تسمع ، ولا تدرك لكنها تدرك ، ولا تعرف لكنها تعرف ، هذه هى الذات الأمر الداخلى الذى لا يفنى » فنحن نحيا حياتنا الحقيقية فى أعماق هذه الذات لا فى الجسد البالى الذى تكشفه للعالم ، لكن لا تكشف به العالم .

وهذه الذات محدودة الإدراك والاحساس الى حد بعيد . وهى لا تستطيع أن تتصور أمرا إلا ما هو موجود . وهى تتصور أبدا أنها حرة ولو على نحو ما فى اختيار طريقها ، وملبسها ، ومشربها ، والكثير من نواحي سلوكها اليومى ... فمن أين جاءها هذا التصور ان لم تكن هذه الحرية - ولو على نحو ما - حقيقة واقعة ؟ !

وهذه الذات عرضة فى ممارسة حريتها فى الاختيار لأن تصيب أو لأن تخطئ . أو بالأقل هى عرضة لأن تسر بالصواب بل قد تمتلئ فخرًا وزهوا . كما هى عرضة لأن تتألم من الخطأ . وقد تقاسى من تأنيب الضمير الشيء الكثير بحق وبغير حق ... فمن أين اذا يجيئها السرور أو التأنيب ، والرضا أو التعذيب ان لم يكن من احساسها بأنها سلكت مختارة - ولو بعض اختيار - طريقا دون آخر ؟ !

وهذه الذات لها شطحات مختلفة فى السلوك قد تخالف كل المخالفة النواميس الطبيعية للأخلاق . وهذه النواميس كالرحمة ، والأمانة ، والوفاء ... يعتقد عدد كبير من الفلاسفة أنها نواميس عامة ومطلقة فطن ضمير الإنسان الى وجودها والى قيمتها منذ القدم ، لكنه قلما يتقيد بها فى نواحي سلوكه المختلفة - بل كثيرا ما تمود تقاليد ، وعادات ، وقيم

اجتماعية تقع على النقيض تماما منها ، وتعتبر في تقدير أصحابها معصومة ازلية . بل قد ترتبط في تقديرهم بالاعتقاد الدينى ، وبالتعصب الوطنى ، وبما وراء الطبيعة أيضا ...

فكيف نعلل هذا التفاوت الضخم بين القيم المطلقة الازلية ، أى بين الناموس الأخلاقى الطبيعى وبين قواعد السلوك التى قد تنتهجها أية جماعة فى أى زمان أو أى مكان أن لم يكن بحرية الاختيار التى يملكها الفرد كما تملك مثلها كل جماعة فى أى زمان وأى مكان ؟ ... وما يملكه روح الفرد من حريات وملكات يملك مثلها روح الجماعة ، لأن الفرد يحيا فى الجماعة ، والجماعة أيضا تحيا فى الفرد .

وقد يقال : لماذا لم تعطنا الطبيعة قدرا أوفر من الذكاء ومن الحاسة الخلقية كما ندرك عن طريقهما أننا أحرار فعلا ، بدلا من أن نقع - أحيانا - ضحية هذا الخداع الهائل بأننا محكومون تماما بنواميسها المطلقة الازلية ؟ ولكن هل هذا التساؤل يعنى فى حقيقته شيئا على الإطلاق إذا كنا انتزعنا ذكاءنا انتزاعا كما انتزعنا احساسنا الخلقى من بين مخالف هذه الطبيعة التى مكنتنا نفس نواميسها من هذا الانتزاع ؟

ثم أننا لا ينبغي أن نفتبط كثيرا بالذكاء المتزايد وبالحاسة النامية الخلقية الا اذا كنا أهلا لحرية متزايدة ، فالاحساس المقرط بالحرية قد يمثل بذاته كارثة على هذه الحرية ، كما أن الاحساس بالذكاء كارثة على هذا الذكاء . وقد نفقد عن طريق هذا القدر الأوفر من الذكاء حرية من أهم الحريات اللازمة للمزيد من نمو العقل وهى حرية الشك ، والتساؤل المستمر ، والتردد الذى لا ينقطع بين الصواب والخطأ ، والفضيلة والرذيلة . ومن يفقد حرية الشك يفقد حرية اليقين ، ومن يفقد حرية الخطأ يفقد حرية الصواب أيضا .

وإذن فلا ينبغي أن نجزع كل هذا الجزع من حرية الخطأ ، ومن كل الفئود الضخمة التى ترد على عقولنا الواهنة ، وفضائلنا المحدودة ، فتجعلها عرضة للخطأ من كل ناحية وفى كل خطوة ... لأنها عرضة للصواب ولو لمأما ، وعرضة للمزيد من استكمال عناصر الذكاء والفضيلة . وهذا هو الهدف الأسمى لنا فى هذا الوجود ، كما هو الهدف الأسمى للوجود فينا اذا كنا نملك حقا أى قدر من حرية الاختيار ، وإذا كان هذا القدر يسير بنا فعلا عن طريق التطور البطيء الى الارتقاء المستمر .

ولا ينبغي أن ننسى فى النهاية - فى جزعنا من الحرية ومن أخطائها -

أنها محكومة بنواميس مطلقة للحق وللعدل ، نواميس وصفها شيشيرون بأنها « لا تختلف في أثينا عنها في روما ، وأنها كما كانت قائمة ستظل قائمة في مستقبل الأيام لأنها صالحة لكل الأمم وفي كل الأزمان ... » وهذه هي بعينها نواميس الطبيعة العادلة التي كثيرا ما يكون صداها الوضعى باهتا جدا ، بل لا يكاد يذكر ، ولكن عقل الانسان مهما كان بطيئا في تطوره يسير اليها حتما بمقدار سيره نحو ما هو أسمى وأكمل في كل ظواهر وجوده الروحي والعقلي .

وإذا سلمنا بأن عقل الانسان يسير عن طريق التطور البطيء الى الارتقاء المستمر نحو ما هو أسمى وأكمل ، حاملا معه في نفس الطريق الفرائز والمشاعر ، لكان لنا أن نتساءل إذن هل كل هذا التقدم المحقق موهوب الى تلاش مروع ؟! وما إذن حكمة سنى الحياة ببراءتها ، بطموحها ، بنضالها ، بتأملاتها ... وما حكمة صروف الدهر التي تمضى كأنها أحلام اليقظة بفشلها ونجاحها ، وبخوفها واطمئنانها . وما حكمة قوانين التطور والارتقاء ؟ بل ما حكمة قوانين الوعى والأخلاق ؟ ولم كان العلم أسمى من الجهل ، والإيمان أسمى من الالحاد ، والاطمئنان أسمى من القلق ، والحكمة أسمى من حماقة ، والحق أقوى من الخرافة ؟ لم كل هذا إذا كانت نفوسنا ذرات من تراب تحملها رياح هوجاء لتقذف بها حيث تشاء بلا هدف مرسوم ؟ ولم كل هذا إذا كانت شعلة الحياة تسير - مجبرة لا خيار لها - الى انطفاء محتوم ؟ !

وشعلة الحياة لا تنطفئ بالموت بغتة كما قد يخيل لحواسنا الفاشلة ، بل أننا نموت كل يوم ، وتبعث فينا كل يوم نفس جديدة بخبرات متجددة ، مخبوءة وراء جسد عجيب متلاش متجدد على الدوام ... نفس يغمرها احساس متدفق عرم ، شقى سعيد ، نائر مستسلم ، سعيد بالألم ، متالم من السعادة ... احساس يريد أن يسوى حسابه مع الحياة والحب والإيمان والعرفان ، كما يريد أن يسوى حسابه خلال كل ذلك مع نفسه ومع الآخرين ..

وهكذا يعدنا كل يوم ليوم آخر بخيره وبشره ، كما تعدنا كل حياة لحياة أخرى تأتي أيضا بخيرها وبشرها . وكل يوم سابق مدرسة ليوم لاحق أرحب منه وأعمق بقدر ما يحصل عليه العقل - ومعه العاطفة - من رحابة ومن عمق نتيجة الاختبار الذى لا يتوقف خلال هذه المغامرة الهائلة المجيدة التي لا تتوقف للعقل وللعاطفة ، وهى مغامرة الحياة نفسها ، هذه المغامرة المحوطة بالالغاز من كل جانب ، وأعقدها اطلاقا لفر الانسان نفسه!! وإجمال القول إذا هو أن الحرية لا تعنى انكار الضرورة التي يمثلها الارتباط بسائر النواميس الطبيعية . وفي هذا الشأن يلاحظ بحق

الدكتور ذكرنا إبراهيم » أن نظرية سطحية الى الوقائع قد تفقدنا الى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن ندخل في نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامل Complémentarité (أو التكميل) بمعنى امكان تكوين تركيب Synthèse واحد من النظرية التجمعية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الانساني نفسه ، بقصد الوصول الى تركيب مماثل تألف فيه الحرية والجبرية .

حقاً ان الحرية والجبرية في الظاهر على طرفي نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث ان انكار الواحدة منهما لابد أن يؤدي الى انكار الأخرى . فنحن نلاحظ أولاً أن الجبرية شرط أساسي لممارسة الحرية ، لأنه لن يكون في وسعنا أن نندخل في مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعني لو كان من الممكن أن يحدث فيها أي شيء كائناً ما كان . وكلنا يعرف أنه من الأسر للمرء أن يمشي حيثما شاء ركباً سيارة كل حركاتها محددة من أن يمتطى جواداً عليه أن يخشى نزواته ، وأن يحسب حساباً لتلقائيته ... (١) .

ولكن يجب ان نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسي لوجود الجبرية ، فان فكرة الجبرية ليست من معطيات données التجربة المباشرة بل دليل أننا لا نلتقي في مستوى تجربتنا العادية الا بالصدفة والامكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد في أن نتحكم في الطبيعة . ولهذا فأننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التي تتكون منها القوانين حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة . واذن فأننا ما كنا لنكتشف قوانين العالم المادي لو أننا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران في الحقيقة عن مظهرين متماسكين من مظاهر النشاط الانساني ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

ان كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا نرى أن الحرية الإنسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذاتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعيًا متواصلًا . فنحن لا نصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هي عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز في داخل تلك الحركة الصاعدة التي بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كإنسان حر بمعنى الكلمة ، بين مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر libération

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٧٢ .

ومرحلة الحرية *liberté* . فهناك اذن نوعان من الحرية : حرية سالكة وحرية واصله ، أو على حد تعبير برادين *M. Pradines* ارادة محررة *volonté liberante* و ارادة حرية *volonté libre* ... (١) .

والصراع من أجل التحرر يفضى في نهاية المطاف الى حرية حقيقية ، أى الى « حرية واصله » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلاً خالصاً . وفي هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية اذ أن افضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق ، بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر *Contrainte* لأن العقل لا ينزع الى شئ بقدر ما ينزع الى تحقيق نشاط عقلى . وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى في النهاية الى تحقيق ضرب من الهوية *identité* بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة .. « (٢) .

ونضيف الى ذلك أن الحرية والجبرية وثيقنا صلة بدرجة التطور التى تكون قد بلغت الذات ، وذلك فى سلسلة لا تتوقف من الوجود . وأنه كلما نما التطور كلما نما الشعور لدى الانسان بأنه حكم مختار ، حتى لقد يبلغ هذا الشعور عنده رغبة تملك الكون كله للتحكم فى سير أحداثه بحسب معتقداته وآرائه الخاصة . وحتى ليتصورون أنه اله عظيم الشأن صنع نفسه بنفسه يريد أن يثبت قدراته الحقيقية ، وأن يلقى ستاراً كثيفاً على ماضى العجز والهوان الذى مر به . وذلك مع أن نفس هذا الاله العجيب عاجز كل العجز حتى عن الاتساق المطلوب مع أبسط نواميس هذا الكون وأيسر قواعد السلوك الصحيح فيه ، فما أعجبها من مفارقة بين الطموح الكاذب الذى يحيا فيه ، وبين الواقع المر الذى يعانیه !

* * *

ولا ريب أن الغرائز كلها - بوصفها طاقات إيجابية - تلعب دوراً هائلاً فى تنمية هذه القدرة على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة ، وتستوى فى ذلك غرائز الجنس ، مع الدفاع عن النفس ، مع البحث عن الطعام ، مع الاحساس بالمجهول ... فهذه الغرائز كلها ، ولو أنها قد تبدو مسخرة بحسب الظاهر لخدمة الجسد ، إلا أنها فى النهاية مسخرة لخدمة تطور العقل والوجدان اللذين يتصارعان صراعاً مستمراً مع انفعالات هذه الغرائز ، وبسببها . وعن هذا الصراع ينبثق تطور الروح كما ينبثق أيضاً تطور الجسد وهو مطية الروح .

ويمكن بسهولة أن يلاحظ الانسان تفاهياً ضخماً فى انفعالات غريزة

rdines: *Traité de Psychologie Générale* 1947 t. II P. 395(١)

(٢) من « مشكلة الحرية » المرجع السابق من ٧٣ - ٧٥ .

الجنس مثلاً بين شخص وآخر وبين بيئة وأخرى ، تفاوتاً قد يجعل من نفس الغريزة مصدراً لعلاقات اجتماعية منظمة ، أو مصدراً للضغائن والأحقاد . كما يمكن أن يلاحظ نفس التفاوت في انفعالات غريزة الاحساس بالجهول التي قد تصنع من هذه الغريزة نفسها مصدراً للحرية أو مصدراً للأغلال ، ومبعثاً للبحث في لهفة وتعقل عن المعرفة الصحيحة ، أو مبعثاً للتخيل الرحب ، وللذعر من المجهول ، وبالتالي للانطواء المدمر لاسمى ملكات العقل والوجدان .

ولا يمكن أبدا القول بأن الفرائز تمثل مصدر العقل أو الوجدان ، أو مصدر الروح حاملة العقل والوجدان ، لكن محاولة ضبطها تلعب دورها المحسوس الواضح في هذا التطور الروحي ، الذي لا تعرف له بداية ولا نهاية ، والذي يعد تطور الأجساد ظللاً له ، وأثراً من آثاره ، والمحكوم في النهاية بمدى قدرة الإرادة على الاتساق مع أسمى أهداف التطور والارتقاء . وهذه الإرادة إذا ألفينا دورها هنا فسيكون علينا أن نبحث عن طاقة أخرى وراء هذا التطور العقلي البيولوجي تربط بينه وبين نوااميس الحياة . وأين هي هذه الطاقة ؟ وأي تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من مذاهب المادية ، أو من مذاهب الجبرية ؟ !

وأي تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من المذاهب المادية أو الجبرية عن هذا التطور الدائب المرتبط بأعمق خلجات الوجدان والذي لا ينازع فيه أى نظر علمي محايد ؟ فلولا أن هناك تطوراً مرتبطاً بأعمق خلجات الوجدان لما ظهرت الحاجة الى الاعتقاد بكل هذا الوضوح والالاحاح ، ولما بحث العقل المفكر عن محاولة الارتباط « بالاعتقاد العلمى » أو « بالعلم العقيدى » ، ولما شعرت كل ذات بأن حاجتها الى الانتماء الى أى اعتقاد أمين تعادل حاجتها الى الانتماء الى وطن بار ببنيه ، والى اسرة متحابية ، والى ملجأ آمن . . .

ولا تحسبن أن هناك قلباً واحداً في الوجود كله لا يشعر بهذه الحاجة الماسة الى الارتباط بأى اعتقاد أمين مهما كابر فيها ، لأنها غريزية منبثقة من أعماق الوجدان . ولذا فان أشد الملحدن الحادا هو في واقع الأمر منتم الى اعتقاد ما - مهما كان هذا الاعتقاد خاطئاً ومهما صور له وجدانه أنه قادر على أن يكون سعيداً به - وهو في النهاية مضطر لأن يشعر - مثلما تشعر أنت وأشعر أنا - برهبة هذا الكون الفسيح اذا تأمل في حركات شموسه وأقماره التي لا تنتهى ، واذا تأمل في رهبة هذا الفضاء الذى يمثل له نهاية كل حياة .

نفي الصدفة

وهكذا تظل سليمة قاعدة الحرية المقيدة بنواميس الحياة الأزلية ، لكن نطاق الحرية يتسع الى أكثر بكثير مما يتسع له اذا أنكرنا هذه السلسلة المتتابة من الوجود . ومن شأن هذا الاتصال الذي لا يتوقف للحياة أن تلدوب مخاوفنا ، واعتراضاتنا ، وشكوكنا في عدالة مبدع هذا الكون ، ورحمته ، ومحبته ، وقدرته ، بقدر ما تلدوب تدريجياً قيود البيئة والميراث ، وظروف الزمان والمكان التي قد نعزوها خطأ الى الصدفة لكي لا يتبقى الا ميراث الذات من نفسها الذي صنعتته عن طريق ممارسة حريتها العريضة في الاختيار ، والا ظروف الزمان والمكان التي صنعتها لنفسها عن طريق هذه الممارسة منذ ماضيها السحيق . بل تزول أيضاً قيود الجسد المادي بكل ما فيه من أوجه ضعف وقصور أياً كان مصدرها لكي تصبح الذات سيادة جسدها بعد أن كانت مسودة به الى مدى أو الى آخر .

وهكذا تتصل الذات - حاملة العقل والمشاعر والوجدان - بنواميس الحياة الطبيعية اتصالاً مباشراً وتصبح وجهاً لوجه ازاء نفسها ، وماضيها ، ومستقبلها . أو بالأدق ازاء نفسها في معنى واحد لا يتعدد للمكان وللزمان ، وللماضي والحاضر والمستقبل أيضاً . وهكذا قد ينقلب الموقف بالنسبة لقضية التسيير والتخير رأساً على عقب . فبعد أن كان يقال ان الذات الانسانية من صنع ظروف الزمان والمكان وأنها مسودة بها ، يقال كلا بل ان ظروف الزمان والمكان أضحت في الجملة من صنع الذات الانسانية ، وهي - الى مدى أو الى آخر - سيادة لهذه الظروف . . . وتصبح نظرية النسبية - على هذا الوضع - حقيقة روحية بمقدار ما هي حقيقة رياضية .

وهذا الفهم لصلة الإرادة الانسانية بنواميس الحياة لا يترك مجالاً يذكر لدور المصادفة ، وهو ما يكاد يكون أجمعاً في الفلسفة بوجه عام . بل انه حتى الفلاسفة الذين أمكنهم أفساح أى دور للمصادفة في تسيير دفة الحياة حاولوا أن يعطوا هذه المصادفة معنى مغايراً كل المغايرة للمعنى الدارج فيها ، وهو عدم الارتباط بأى قانون عام . فالمصادفة بهذا المعنى الأخير لا تجد قبولاً عند أحد من المفكرين ، لأنها تصبح من قبيل الفوضى التي لا منطق فيها ولا ضابط لها ، وهو ما تنكره المشاهدات الوضعية لكل ظواهر الوجود .

ولذلك رأينا أن فيلسوفاً من أبرز القائلين باحتمال « الصدفة » - وهو وليام جيمس - يحرص على أن يؤكد أنه لا يعنى بها مطلقاً هذا المعنى الدارج ، بل مجرد الشيء « غير المضمون الوجود ، بمعنى أنه كان يمكن أن

يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة اليها غامض مبهم .

اى ان جيمس يتحدث من عدم خضوع هذا الشيء « للقوانين التى نعرفها » وبهذا ينتهى الى جواز خضوع هذه « الصدفة » الى نواميس لا نعرفها تنتمى الى ما وراء الطبيعة ، وتؤدى في نظره الى الايمان بعالم «متعدد متغير لا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة» .

وهذا يخرج بداهة عن نطاق الحقائق الوضعية التى اردت أن أقدم نظرية التسيير والتخير في اطارها ، وينتقل الى اطار آخر يبعد عنه كثيراً ... ولا يلزم هنا ، وان كان لا ينبغي في النهاية أن يقابل اعتراضاً جدياً اذا فهم على أنه يعنى مجرد التسليم بعجز عقل الانسان عن اكتشاف الجانب الأكبر من النواميس التى هيمنت - ولا تزال - على نشوء الحياة ، وعلى تطورها ، وعلى تسلسل أحداثها . وهى نواميس - رغم تعددها غير المحدود - متناسقة تماماً تجمعها رابطة المصدر المشترك والهدف المشترك أيضاً ...

ويا ويل الانسان من نفسه اذا اصر على القول بغير ذلك ، ويا ويلنا اذا تصورنا أن نكبات الحياة ومآسيها المرة التى لا تتوقف لا تمثل الا صدفاً عمياء ، والا ارادة باغية لا منطق لها ، ولا نواميس خلقية من ورأئها ! فمعدنلذ سيكون ايماننا بعدالة القدرة المهيمنة محض مفالطة ، ومحبتنا لها محض مراوغة ورياء ، وذعر دفين من بغيها ، ومن شهواتها الجامحة العمياء .

ومن يؤمن بذلك فعليه أن يصبح هو أيضاً من البناة الطفاة على الآخرين ... فهل يمكن للحياة أن تنجح في ظل ايمان كهذا الا أن تكون هى بعينها حياة الأفاعى والحشرات السامة ؟ ! أو بالأكثر هى بعينها حياة السفاحين وقطاع الطرق ؟ ! وهل هذه هى الصورة المثلى للحياة والهدف الاسمى الذى تتجه اليه الانسانية في تطورها الدائم مسيرة كانت أم مخيرة ؟ ! ..

فالقول بالصدفة العمياء هو كالقول بالقدرية المطلقة يتضمن من انكار لكل مسئولية خلقية بقدر ما يتضمن من انكار لكل عدالة أرضية وسماوية، فلا يصلح أيهما مصدراً صحيحاً لأى ايمان نقى بمبدع هذا الوجود في عظيم عدله ، وحكمته ، وتنسيقه . وما دمنا نحب العدل ، والحكمة ، والتنسيق حتى في نظمنا الوضعية المحدودة الأفق فمن المحال أن نجعل مجرد فوضى لا ضابط لها هذا الاحكام الرائع الذى نلمسه من حولنا في كل ذرة من ذرات الوجود ، فنلمسه في اكتمال الزهرة ، والثمرة ، وفي تناسق

الطبيعة ، وفي عدالة الكثير من أحداث الحياة . ومن المحال أن نقول أن هذا كله عبارة عن صدف عمياء ، أو حتى عبارة عن قدر مبصر لكنه يترنح في طريق العدم والفناء ، أو يجري مختاراً الى هاوية لا قرار لها من الظلم ومن الظلماء .

وإذا كانت المصادفة العمياء لا تصلح لتفسير أية حادثة تافهة من حوادثنا اليومية حتى تلك التي تبدو بغير منطق ولا ضابط ولا هدف خلقى فما بالك بتفسير نشوء الحياة والمحافظة عليها ؟ خصوصاً بعد أن ظهر كتاب الطبيعة أكثر عمقا واحكاما بما لا يمكن تقديره من أى كتاب خطته يد أعلم العلماء وأعظم الرياضيين . ويستوى في ذلك كتاب الفلك مع الفضاء ، وكتاب الكائنات الحية مع كتاب الحياة النباتية ، بل حتى مع كتاب المادة الصلبة في أنفسه ظواهرها ، والتي تبين أنها تمثل في تكوين الكثرونات وبروتونات احكاما فلكيا ورياضيا يذهل الالباب ، حتى أن الدرة الواحدة أصبحت على ضآلتها المتناهية ، تمثل مجموعة شمسية كاملة ، فيها كل الاعجاز الذي تمثله أية مجموعة شمسية ، مهما تفاوتت النسب والأبعاد بين المجموعتين .

فنشوء الحياة من انفجار قد حدث بمحض الصدفة في مكان ما من الكون أصبح أبعد احتمالا الآن من نشوء كتاب بالغ الروعة والاحكام - بمحض الصدفة - من انفجار قد يحدث في مطبعة ما على ما عبر بعض المعبرين . ودور الصدفة في نشوء أبسط ظواهر الحياة وهى الخلية الحية قد انتهى فلسفيا ورياضيا ، ومن باب أولى دور الصدفة في خلق الحياة بكل ظواهرها ونواميسها التي لا تحصى والتي تحكم مملكة الحيوان والنبات والجماد .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لنشوء الحياة وتطورها ، فهو كذلك أيضاً بالنسبة لتسلسل أحداثها ، وتستوى في ذلك أخطرها مع أنفها ، وأقربها إلينا مع أبعدنا عنا . فمن المحال أن ينسب أى حدث منها الى دور الصدفة العمياء بمعنى انتفاء الارتباط بأى ناموس طبيعى وبأى تسلسل مع أحداث سابقة مترابطة . وإذا كنا نستخدم أحيانا في لغتنا الدارجة تعبير « الصدفة » للإشارة الى الأمر غير المتوقع منا ، أو ذلك الذى لا يدخل في تقديرنا السابق ، فليس معنى ذلك البتة أن نفس هذا الأمر غير متوقع من نواميس الحياة ، أو أنه لا يدخل في تقديرها السابق ، أو أن صروف الدهر يمكن أن تقوم على الصدف العمياء والمفاجآت غير المتوقعة ، أو على أساس آخر غير الارتباط المحتوم بين المقدمات ونتائجها ، أى على أساس من التسلسل الطبيعى للأحداث بين أكثرها قدما ، وبين تلك التي لا تزال مدخرة في بطن الغيب القريب أو البعيد .

(م ٣٣ - التفسير والتخير)

وفى النهاية فليس للصدفة من دور بهذا المعنى الأخير ، بل هى من ضروب خداع الحواس . ونفى دور الصدفة كحقيقة وضعية معناه بنفس المقدار اثبات دور الإرادة العاقلة التى تعمل عن طريق النواميس الطبيعية ، من داخلها ومن خارجها ، وذلك كحقيقة علمية من بين الحقائق الوضعية المكملة لنفس البنيان الفلسفى والمنطقى الذى اعتنقته الفلسفة والمنطق منذ أعرق العصور صلة للإنسان بهما (١) .

* * *

والحقائق الوضعية تبدو - بغير ما ريب - متطورة نامية بمقدار نمو معارف الإنسان وتطورها . ولذا فإن بعض الجوانب التى كانت تنتمى فى الماضى الى اللاهوت أو الى ما وراء الطبيعة أصبحت تنتمى الآن الى أساليب متنوعة من البحث العلمى بأساليب رياضية . وذلك حتى يمكن القول بأن أمنية أفلاطون فى جعل الرياضيات أساس كل دراسة آخذة فى التحقق التدريجى . فقد كان هذا الفيلسوف العظيم يؤمن بأن العلوم الطبيعية ناقصة لا تؤدى الى الحقائق لأن موضوعها وهو العالم المادى ناقص فى طبيعته ، والإنسان وهو الباحث عن الحقيقة فى هذا العالم المادى ناقص أيضا فى طبيعته . فلا مناص إذن من اللجوء للرياضيات التى تمثل عنده السبيل الكامل للوصول الى الحقائق .

ومثل هذا رأى نجده عند الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند راسل Bertrand Russell الذى يقول : « ان الفلسفة الرياضية تمثل نوعا من العلم الحقيقى اليقينى الممكن التطبيق على حياة الإنسان فى جوانبها العملية والعقلية . بل ان الفكر الخالص ، يستطيع أن يتوصل الى الإلهام بها وإلى استيعابها خلال نفسه فى غير ما حاجة الى الملاحظة ، لذا فقد نظروا إليها كىما تشجع نزعة عقلية لا تستطيع فلسفة أى علم من العلوم التجريبية الأخرى أن تحققها . ولقد ثبت على أساس من المعرفة الرياضية ان العقل اسمى من الاحساس وأن الإلهام اسمى من التأمل . ومن ثم فقد قادت هذه الفلسفة الرياضية العقل الى ما وراء الطبيعة ، وإلى وضع نظرية عقلية فى المعرفة (٢) . . » .

وان هذه الفلسفة الرياضية التى يمكن تطبيقها على حياة الإنسان فى جوانبها العملية والعقلية ، والتى قادت العقل الى ما وراء الطبيعة أصبحت هى الأساس المستخدم الآن فى كشف حقائق جديدة عن كل شئ ، حتى عن قوة الإيمان والصلاة ، وعن أثرهما فى شفاء الأمراض ، فمن كان يتصور

(١) للمزيد فى هذا الشأن راجع « مفصل الإنسان روح لا جسد » الجزء الثالث ص

١٢١ - ١٣٣ .

(٢) فى مؤلفه « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٧ History of Western Philosophy

أن هذه الأساليب تصلح حتى في هذا النطاق وتأتى بنتائج لم تكن في الحسبان ؟ !

ولنقدم هذا المثال الحديث نقلا عن عدد اغسطس ١٩٦٩ من مجلة The Practitioner الطبية المعروفة فقد ورد فيها « عن قوة الصلاة » أن طبيا أمريكيا للأطفال يدعى ب . ج كوليب P. J. Colipp أجرى تجربة فريدة في نوعها لاختبار اثر الصلاة احصائيا على مرض سرطان الدم عند بعض الاطفال leukoemic children فتخبر عشرة من بين ثمانية عشر طفلا مريضا وأرسل أسماءهم الى أصدقاء له اتفق معهم على أن يداوموا على الصلاة لأجل هؤلاء العشرة داخل جماعات منظمة مع أسرهم ، وبغير أن يعلموا أن المقصود هو عمل دراسة احصائية عن أثر الصلاة في الشفاء .

فبعد خمسة عشر شهرا ظل سبعة أطفال من هؤلاء العشرة على قيد الحياة بينما ظل اثنان فقط من الثمانية الباقين على قيد الحياة . وبعبارة أخرى أن هذا الفارق في الأثر يمثل من الناحية الرياضية نجاحا يبلغ مستواه ٩٠٪ تقريبا . والنتيجة أن هذه التجربة تؤيد - في تقدير صاحبها - الاعتقاد بأن الصلاة للمرضى لها فاعليتها ، ويضيف أنه من المؤسف حقا أن دراسة أثر الصلاة في الشفاء تلاقى كل هذا الإهمال من الدراسات الطبية مع أنها ربما تكون أقوى صور العلاج كلها !! (١) .

وهذه التجربة ليست حاسمة بطبيعة الحال ولا كافية ، إذ قد ترجع النتيجة الى تفاوت في الظروف والحالات المتعلقة بالمرضى لكنها على أية حال تفتح الطريق لدراسات أخرى مماثلة قبل الكلام بصيغة حاسمة في هذا الشأن . وانما يكفي هنا أن نبين كيف أن الأساليب الرياضية يمكن أن تستخدم في أمور كثيرة كانت لا تستخدم فيها فيما مضى ، خصوصا بعد أن عرفت قوانين ثابتة لما يصح أن يعزى للصدفة ، أو بالأدق لما يصح أن يفلت من نطاق النواميس المادية المعروفة ، وذلك في شأن دراسة ظواهر كثيرة ذات طابع روحي ونفسى كان يهرب العلم المادى من دراستها فيما مضى نتيجة اعتقاد خاطيء بأنها لا يمكن أن تخضع للدراسة العلمية المنتجة ، أو أنها غير صحيحة من أساسها .

وكما أنه لا مناص من اللجوء للرياضيات ، فانه لا مناص من اللجوء الى أحدث الحقائق عن الفيزياء ، والفضاء ، والفلك ، والروح ، والنفس ، والبيولوجيا ، والطب ... وغيرها للوصول الى فكرة أصح من غيرها عن علاقة الانسان بهذا الكون ، وذلك الى المدى الذى قد يسمح أكثر من غيره

باجابة اكثر تحديدا ووضوحا من غيرها عن هذا السؤال الخطير وهو
تسيير أم تخيير ؟

وعلماء العصر الحديث يفضلون الاستعانة بحقائق الرياضة الحديثة
للتمييز بين ما ينبغي الاحتفاظ به من الأمور وما ينبغي استبعاده منها وذلك
بداية في نطاق المعارف المختلفة المتطورة دوما بسبب تقدم الأساليب
الحديثة في البحث والاستقصاء . وعلى هذه الأساليب شيدت حقائق كثيرة
حديثة مفرطة في خطورتها ، ولا نبعد اطلاقا عن الحقيقة عندما نصفها
« بالوضعية » . فشتان بين ما يمكن أن يوصف بهذا الوصف في عصرنا
وما كان يمكن أن يوصف به منذ خمسين عاما مضت ! ... ولا ريب أن
دراسة كل ما يتصل بالنفس والروح يتطلب جهودا تتجاوز بكثير ما تتطلبه
سائر العلوم الأخرى ، ويحتاج تريثا أشد في ترتيب المقدمات ، وفي
تحليلها ، وفي استخلاص نتائجها .

ولا ريب أن هذه الحقائق أصبحت تمثل في جوهرها بنيانا وضعيا
بمقدار ارتباطها بحقائق العلوم الأخرى ، وبصرف النظر عن موقف الاعتقاد
منها . وسواء أوقف منها موقف التسليم أم المعارضة ، فان موقف الاعتقاد
يتسم دائما بمقدار من الغلو الضار ، هذا الغلو الذي يسود مشاعر
المعتدين في كل مكان وزمان ، ولا يمكن أن تخفف منه الا رغبة تمقل الأمور
ونهمها على حقيقتها حبا في المعرفة الصحيحة لذاتها ، لا حبا في الاعتداد
بالرأى وبالذات ، وهى رغبة هيهات أن تتوافر الا لندرة من المفكرين
والمعتدلين المتعمقين ، ومن العلماء الجادين المثابرين .

وهذا البنيان الوضعى قد أثبت - على أية حال - أن المسالك الفكرية
التي سلكها أفضل فلاسفة التاريخ - بل أبرز علمائه أيضا - في بحثهم عن
حقيقة النفس العليا وهى الروح وقيمها اللازمة لتهديب العقل والوجدان
وللوصول بالإنسانية الى أعلى مراتبها - كثيرا ما تتضارب في المظهر
أكثر منها في الجوهر ، وفي التعبير أكثر منها في التقدير ، وفي الأسباب
أكثر منها في النتائج ، وبينها من الوشائج القوية ، الظاهرة والخفية ،
أكثر مما يكفى لاستخلاص نظرية مترابطة تكاد تغطى بذاتها أهم ما يلزم
للشعور الإنسانى من دواى الاطمئنان الى حريته ، وبالتالي الى عدالة
التقدير والمصير ، وأهم ما يلزمه للتخلص من شكوك رهيبة مدمرة لاثمن
ما فى الوجود كله ، وهو راحة العقل والضمير ...

* * *

ولا يمكن أن يفوت القارئ أن ما تخيرت من فلسفات لم يكن عبثا
ولا جزافا ، وأنا أقدم اليه محاولة متواضعة فى أخطر موضوع يصح أن

يشير ذهن الانسان العاجز وهو موضوع التسيير والتخير . واننى اؤمل في النهاية أن اكون قد وصلت به الى بر الاقتران بحرية الإرادة التى اقتنعت بها ، مثلما اقتنعت بخضوع هذه الحرية لنواميس طبيعية تحكم الحياة الخلقية بنفس الطريقة التى تحكم بها نواميس المادة الحياة المادية . ولعل الشعور بسلطان هذه النواميس وتلك - وكلها تعمل بطريقة مضطربة تلقائية عن طريق ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطاً ضرورياً - هو أقوى دعائم الجبرية ، كما أن الشعور بالحرية هو أقوى دعائم الحرية .

ولا أجد أن ثمة تعارضاً حقيقياً بينهما ، لأن كل شعور منهما إنما هو تعبير عن امر مغاير للآخر تمام المغايرة لكنه لازم له ، ومكمل ضرورى له . وكلاهما لازمان لموجب الحياة فى نشوئها ، وفى تطورها ، وفى ارتقاها . واجتماع دوريهما معاً يكفى لنفى القدورية المطلقة ، كما يكفى لنفى الصدفة .

ولهذا الاعتبار فقد تجنبت الخوض فى كثير من المساجلات التى لا تتوقف والتى تنكر الاعتدال ، وتأبى الا التطرف ، والتى تنتهى دائماً من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر للعقل ، ولا أطمئنان يذكر للوجدان . ولنفس الاعتبار فقد أثرت أيضاً أن اتجه رأساً الى هدفى من محاولة التوفيق بينهما ، وذلك بعد تأكيد المبادئ الأساسية التى تقوم عليها هذه المحاولة ، وهى النواميس الطبيعية الخلقية كحقيقة وضعية ، والإرادة الحرة كحقيقة أخرى ، بالإضافة الى تأكيد صحة الرابطة التى تربط بين هذه القطبين وهى رابطة السبب والنتيجة .

ولعل القارئ لاحظ - مثل ما لاحظت - أن مسالك الفكر الانسانى لا تتفاوت فى جوهرها كثيراً وأنها يمكن أن تلتقى بسهولة عند أغلب النقاط الأساسية التى أطلقت عليها وصف « حقائق وضعية » . فهذه الحقائق لا تمت باية صلة صحيحة الى أوجه الخلاف التيولوجية أو الميتافيزيقية التى قلت فى التمهيد لهذا المؤلف أننى أريد أن اظل بمنأى عنها وأن اتجنبها تماماً حتى لا تعوق طريقي ، وتزيده ابهاماً فوق ابهام .

وأوجه الخلاف هذه لا يمكن أن تنتهى أبداً ، لأن كل رأى فيها يستند الى جملة معانٍ افتراضية ، والى عبارات لفظية ، يعتقد أصحابها أن فيها كل الحق وكل العصمة .

ولهذا الاعتبار بالذات يحاول أن يتفادها طلاب البحث عن الحقائق اليقينية عن طريق اتباع منهج البحث الوضعى ، حيثما وجدوا الى هذا البحث سبيلاً مقبولاً ، ولو كان محفوقاً بالكثير من دواعى البحث الشاق المتأنى فى تقدير مقدماته ونتائجه على السواء .

عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟

وإذا اطمأن العقل والوجدان معاً الى عدالة المسئولية الطبيعية ،
والى وفرة أسانيدها فى الإرادة الحرة للإنسان ، فقد اطمأنا - ولو الى
حد ما - الى عدالة المسئولية الوضعية والى وفرة أسانيدها فى نفس هذه
الإرادة ، لكن مع فارق هام هائل : وهو أن العدالة الأولى ذات أفق واسع
يكاد يكون بغير حدود ، وغير مرتبط بظروف الزمان والمكان التى لا تمثل
بداتها أكثر من وسائل محدودة فى يد هذه العدالة المطلقة .

أما العدالة الثانية فهى نسبية ذات أفق ضيق مرتبط بظروف
الزمان والمكان ، ولذا فهى عرضة للخطأ والصواب ، وربما للخطأ أكثر
من الصواب ، ولكنها ليست فى النهاية سوى وسيلة من وسائل العدالة
الطبيعية ، وأداة طيبة فى يدها للتطور والارتقاء . وبالتالي للوصول بالحياة
الى أسمى غاياتها وأرقاها اطلاقاً ، وهى وجدان الإنسان العادل ،
الحكيم ، الصابر ، المؤمن بعدالة قدره ومصيره . والمؤمن أيضاً بحريته ،
والذى من حقه أن يتخلص تدريجياً مما يحيط به من مخاوف وآلام ،
ومن قيود وأغلال ، وأن يتطلع الى قدر من السعادة نام على الدوام ،
بمقدار نمو قدرته على تحقيق حريته .

وذلك أيضاً فى وجود لا يعرف التوقف ولا الانقطاع ، ولا التخبط
بين الحياة والضيق ، وفى وجود يعرف أيضاً كيف يرتب على هذه الحرية
المتطورة النامية كل آثارها الجسام فى وجدان كل إنسان . وهذا الإنسان
من الجائز أن تطالبه بالخير وبالفضيلة اللذين لا يمكن أن تطالب بهما إنساناً
آخر لا يريد أن يشعر أن له إرادة حرة عليه أن يستخدمها فى توجيه
تصرفاته فى اتجاه الخير والفضيلة .

وهنا من حق العقل أن يعترض قائلاً ، ولكن ألا ترى كيف يسود
الظلام فى كثير من الأحيان ، وينتصر الظلم فى كثير من الأمور ؟ ...
أنى أرى هذا جيداً ، ولقد لمست المسه كل يوم فى حياتى الخاصة وحياة
الآخرين ، فما بالك بما جرى عبر التاريخ من آثام وأهوال جسام ؟ !
ولكن التعليل قدمته فى الصفحات السابقة التى وصلت عن طريقها الى
الاقتناع بحرية الاختيار المحكومة بنواميس الطبيعة كحقيقة وضعية
وخلقية قبل أن تكون كشفاً فلسفياً . وهذه الحرية من شأنها أن نسيء
استخدامها كثيراً كما نسيء فهمنا لموقفنا من نواميس الطبيعة ولوقف هذه
النواميس منا .

ومن هنا تتابع الآلام والآلام فى موكب لا يتحسن الا تحسناً تدريجياً
بطيئاً بمقدار ما يتحقق الاساق التدريجى البطيء بين الإنسان والكون .

أو بالأدق الاتساق الصحيح بين العنصر الخالد فيه وهو الذات المفكرة ،
الشاعرة ، العاملة ، التأملية ، اليقظة في مواجهة أحداث الحياة وبين
نواميس هذه الطبيعة الخالدة التى لها - بالأقل - مثل ما للذات من قدرة
على التفكير ، والشعور ، والعمل ، والتأمل ، واليقظة في مواجهة نفس هذه
الأحداث .

* * *

ولكن هل من حقنا أن نتساءل قائلين : إذا كان الألم من مستلزمات
الحرية ، أفما كان من الأصلح لنا أن نخلق بدون هذه الحرية المشنومة التى
تجر علينا كل هذه الآلام والدماء والدموع ؟ ! ان هذا التساؤل يتجاهل فى
الواقع أن الحرية مصدر للتعاسة وللسمعة ، وأصل للنعمة وللنقمة ،
فكلما تضاءلت الحرية تضاءلت فرصهما ، وذلك لأنهما متلازمان أبداً لأنهما
يمثلان وجهين متقابلين لحقيقة شعورية واحدة .

فأيهما أفضل لنا : أن نتقبل الحياة على علانها بما لها وبما عليها ،
أم أن نكون - كالعصفور أو كالفراشة - أصحاب حرية لا تعدى
الانعكاسات الفريزية التى لا تمت بصلة واضحة الى عقل راجع أو الى
وجدان نام ؟ ! انى على ثقة أن الكثيرين يطمنون - لفرط ما قاسوا من آلام
مرة - لو أنهم كانوا عصفوراً لا يعى أو فراشة لا تدرك . بل ان عدداً من
المجانين هم فى حقيقة الحال هاربون من آلام الوعى والشعور التى تتجاوز
طاقة الألم عندهم . ومثلهم العدد الأكبر من الجناة والمنحرفين ، وأيضاً من
العاجزين عن الهرب من آلام الوعى والشعور . . . ولكن هل أولئك
المتبرمون بالحياة ، والهاربون من الألم يملكون سبيلاً آخر حقيقياً الا أن
يعيدوا النظر - أو أن يعاد النظر لهم - فى موقفهم من أنفسهم ، أى فى
موقفهم من الحياة ومن الحرية ؟ ثم هل لليأس من هذه الحياة ومن الحرية
مبرر حقيقى ؟

ان كل حقائق الوجود تقول لنا كلا . . . فالألم طريق الاستحقاق لأنه
وسيلة التطور والارتقاء ، ودمعة اليوم ستمحوها ابتسامة الغد ، وظلام
الليل يؤدى الى طلوع النهار ، ومرارة الفشل تصنع حلاوة الانتصار
ما دام ناموس التضاد يفعل فعله دواما لانجاح الحياة وازدهارها فينا ، رغم
كل انفعالات الكآبة واليأس التى قد تعتمل فى نفوسنا ، بسبب هذه الحرية
التى تكابر فيها فنكر وجودها . مع أن الخلاص هو أيضا فى هذه الحرية
التى قد تقيم صلحاً صحيحاً بيننا وبين هذه النواميس القاسية الصماء
التى لا تريد أن تستمع الى توسلاتنا ولا أن تجفف دموعنا الا اذا اقتربنا منها

ولو بعض اقتراب... فيالها من نواميس قاسية لا تلين ويا لها من حرية باغية لا ترحم ، ويا لها من طبيعة غبية لا تفكر مثلما نفكر ولا تشعر مثلما نشعر!! ومن هنا يجيء التفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالتخير وما نصفه بالتسيير ، وهو كالتفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالخير وما نصفه بالشر . وهكذا الشأن فى كل تفاعل بين الأضداد فى هذا الوجود غير المحدود ، أو ما قد يبدو لحواسنا فى حكم الأضداد التى لا يمكن أن تجتمع معا ، فنقول هذا حق وذلك باطل وكثيرا ما يكون كلا الوصفين خاطئين ، وفيهما من خلط بقدر ما فيهما من قصور ..

* * *

ولذا فقد يقول قائل فى وصف شخص معين انه هارب من عدالة السماء ، ويقول آخر كلا بل انه خاضع لها ، ونصور أن أحد الوصفين يعارض الآخر أو ينفيه ، مع انه تعارض وهمى من صنع حواسنا ، لانه هارب منها بمقدار ما تمنحه ارادته العاقلة العاملة من حرية الحركة ، وخاضع لها بمقدار ما هو محكوم فى النهاية بنواميس الحياة . وبالتالي فلا يمكن لأى انسان - أن يفلت - ولو على الأمد البعيد - من هذه العدالة الطبيعية المطلقة التى لا تتوقف الا بتوقف نواميس الحياة ، وهذا امر محال .

وهذه العدالة الطبيعية قد ننكرها - لا لأنها غير قائمة - بل لأن كل تقديرانا قاصرة ، ولأن كل معلوماتنا عن اسرار العقل والروح ونواميس الاخلاق الطبيعية التى تعمل من ورائها لا تزال فى المهد ، بل لعلها لم تبلغ هذا المستوى بعد . فكل احكامنا على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة بعوامل القصور بمقدار قصور مداركنا عن أنفسنا وعن نواميس الحياة التى نحيا فيها ، والتى تحيا فيها منذ الأزل وإلى الأبد ... والتى لا يضيع فيها شيء هباء حتى ولو كان دمعنة حائرة أو ابتسامة فاترة ، لأن كل ما يمت الى افكارنا ، وشعورنا ، ووجداننا أسمى كثيرا وأبقى على الزمن من الحجر الأصم ، أو من التراب الذى ندوسه بأقدامنا فى غدونا ورواحنا .

ثم ان هذه الحرية فى الاختيار التى ينعم بها القاتل أو اللص عندما يدبر جريمته ، ثم عندما يواجه إجراءات التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة هى من نفس طبيعة حرية الاختيار التى ينعم بها قاضيه ، ومحاميه ، وسجانه ، وجلاده ... والتى ينعم بها ايضا واضع النص المطلوب تطبيقه ، ومن يعترض عليه . وليس معنى هذا القول أبدا أن اتجاهات الإرادة لدى الجميع واحدة ، أو أن خليجات الوجدان لديهم واحدة ، بل هنا يبرز تفاوت ضخم بين القاضى العادل الذى قد يلوم نفسه لوما عنيفا على « عدالته » خشية التسرع أو الخطأ فى التقدير ، وبين المجرم العانى الذى لا يلوم نفسه أبدا على جريمته - حتى وهو بين يدي جلاده - لانه ينظر الى نفسه كمصلح

اجتماعى كبير .. وفى هذا التفاوت الضخم فى التقدير وفى الشعور يكمن كل الفارق بين القاضى العادل والقاتل الأثيم ، وبين الوجدان العاقل والوجدان الأحمق ، وبين العالم الصحيح والدعوى الجاهل ، وبين المؤمن الحقيقى ومن ينسب نفسه الى الايمان ظلما وبهتاناً ...

ولكن فى النهاية كل* يحاول تحقيق ذاته عن طريق ما وصل اليه من نمو فى العقل وفى الوجدان ، ومن قيم روحية وامكانيات للفكر والحركة . فكل هذا يلعب دوره المحتوم فى تحقيق الذات على نحو أو على آخر ، أى فى تحقيق حكمة الحياة فى كل ذات ناطقة عن طريق حرية الفكر والحركة التى تتفاعل مع نوااميس الحياة - فى كل بهجتها أو فى كل ضيقها - وبصورة قد تبدو خفية لكنها لصاحب النظر الثاقب ظاهرة كل الظهور ، فلا تحتاج عناء فى كشفها وفى الاقتناع بها ، لأنه تكفى فيها شهادة الوجدان وهى أصدق بمراحل كثيرة من شهادة اللسان ...

وكل* يقوم برسالته فى الحياة فى اطار من حرية اختيار محدودة لكن ينبغى أن تستخدم على نمط عاقل حكيم فى محاولة مطلوبة - لكنها قلما تتحقق - للاتساق مع أسمى نوااميس الايثار والفضيلة ، وهما مصدر كل عدالة وكل حكمة . وهذه الحرية المحدودة هى التى ينبغى أن تهيمن فى النهاية على سير موكب الأحداث فى السجن وخارجه ، فى مقام العدالة والفضيلة ، كما فى مقام الانحلال والجريمة .

ولقد بينت فى أكثر من مناسبة سابقة أن ما يطالبنا بهذا الاتساق انما هى نوااميس الحياة الخلقية التى تحكم هذا الكون فى جميع مستوياته بقدرة لا يمكن أن تقل عن قدرة نوااميس المادة والطاقة بل تسير معها فى موضوع واحد ما دام الارتباط محتوما بين العقل والمادة . وهى تحدث نتائجها المحتمومة بحكم ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما . وهذا الارتباط هو الذى يحقق لهذه النوااميس أداء رسالتها ، ويحفظ لها طابعها الروحى والخلقى مهما بدا هذا الطابع محجوبا بسلطان الغرائز الذى يمثل عند القدرين نداء القدر والمقدور ، ومحجوبا أيضا بقيم المجتمع فى كل سطوتها الرهيبة ، وبريقها المضلل للعقول وللشعور .

* * *

وليس المتهم أشد بالضرورة اثما من قاضيه ، بل قد يكون العكس أحيانا هو الصحيح . فقد يمثل المتهم ذاتا متقدمة فى الحكمة والفضيلة حين لا يمثل قاضيه شيئا على الإطلاق منهما ، كما كان الشأن مع سقراط ، وجاليليو ، وجان دارك ، ومارى أنطوانيت ، وآلاف غيرهم ممن كانوا ضحايا محاكمات جائرة من البغى أمكن فيها لظلمة الغرور أن تسحق

قبس الضمير ، ولصخب الدهماء أن يخفت نداء الحكمة والفضيلة . وهى محاكمات لا يزال يندى لها جبين الانسانية حتى الآن لأن شعور العدالة لا يمكن أن يطويه كر الايام والاعوام مهما أوغل بها القدم فى رحبات هذا الكون الفسيح .

وما كان هذا البنى ليحدث لو لم تكن أحكام بنى البشر على بعضهم البعض عاجزة قاصرة . وفى ذلك ما يثبت بذاته توافر حرية الاختيار لديهم التى تسمح لهم بالخطأ والصواب معا ، بل بالخطأ غالبا والصواب نادرا مع تفاوت ضخم بحسب درجة التطور والارتقاء التى تكون الذات قد بلفتها ، والتى تسمح لها بقدر متزايد من الحكمة على حساب قدر متراجع من الحماية . وعند اساءة استخدام هذه الحرية فان المفارقة تصبح ضخمة جدا ، بل فوق مستوى الادراك البشرى بمراحل كثيرة ، بين اسم العدالة ومسمائها ، وبين ما هو كائن منها فعلا وما ينبغى أن يكون .

ولهذا أجهد الفلاسفة والمشرمون الحكماء أنفسهم على مر العصور فى وضع الأنظمة اللازمة لدرء هذا الخطر الذى لا يعادله خطر آخر على رقى الحياة وعلى اطمئنانها : وهو أن يكون المتهم أكرم من قاضيه وأنبل ، فان ذلك معناه المحتوم تضائل معنى العدالة وانهيار جلالها بضياىع الثقة المطلوبة فى القضاء وفى القضاة ، والتى لا غنى عنها لنجاح الحياة وازدهارها بل لحمايتها من مهاوى الظلام والضياىع وما أكثرها .

ولكن اذا تضائل معنى العدالة الوضعية وما أكثر ما فيها من عبر ، فهل ينبغى أن يتضائل أيضا فى ضمير الوجود أو ان شئت فى ضمير القدر ؟ وهل من حق وجداننا الحائر أن يفقد ثقته بعدالة السماء أيضا عندما يفقدنا فى عدالة بنى البشر ؟ وفى الاجابة الصحيحة على هذه التساؤلات يظهر الفارق الضخم بين فلسفة الموت وأخرى للحياة ، أو بالأدق بين فلسفة للضياىع والفناء وأخرى للأمل وللرجاء . وبالأمل وبالرجاء وحدهما تصبح الحياة أكثر من انات مشتعلة من اليأس والأتين تمضى بليالينا الى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم .

عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار

وفى هذا المقام نسجل للأسقف البريطانى ليزلى د. ويدرهيد Leslie Dixon Weatherhead (١٨٩٣ - ١٩٦٠) خواطر جميلة قالها بمناسبة انتهاء الحرب العالمية الثانية فى ٨ مايو سنة ١٩٤٥ ، وتستحق وضعها أمام بصر القارئ هنا ، لأن هذه الخواطر تلتئم مع محاولة التوفيق بين دور الله فى تحقيق العدالة وتسلسل الأحداث ، ودور النواميس الطبيعية المطلقة ، التى منها نشاط الارادة الانسانية المقيدة بها ، والتى تعمل من طريق استخدام هذه النواميس نفسها .

يقول الأسقف : « ان ما أريد أن أقوله لكم عن الله والنصر ينبغي أن يدفعني الى التساؤل عما كنت سأقوله لكم لو كنا قد انهزمنا في هذه الحرب . كنت سأقول لكم : لا تفقدوا ثقتكم في الله . كنت سأذكر العديد من الأمور العادلة التي سحقتها ارادة الشر . كنت سأقول لكم انه من الأفضل أن ينهزم المرء مناضلا عن قضية عادلة من أن ينتصر مناضلا عن قضية ظالمة ...

فلو كنا انهزمنا لزعمت أن الهزيمة لا تعنى أن الله قد تخلى عنا ، فكيف يتأتى الآن أن أزعج ان النصر دليل على أن الله يناصرنا بوجه خاص؟! وعدالة أى حرب لا تعنى أبدا ضرورة انتصار المحاربين ، وهذا هو ما اختبرته بولندا سنة ١٩٣٩ ، ثم تشيكوسلوفاكيا ، وبلجيكا ، والدانمرك ، وهولندا ، والنرويج ، فكلها بلاد عانت من هزائم مرة ، رغم انها كانت على حق وكان عدوها على باطل .

والرجوع الى التاريخ يثبت لنا أن العديد من القضايا العادلة سحقتها يد البغي ، وأن العديد من الرؤوس الطاهرة تحمل تيجان الشوك . فالقضية العادلة لا تنتصر دائما لمجرد أنها عادلة . وعلى المستوى المادى يمكن للاستراتيجية العالمية أو للابتكارات الجديدة ، أو حتى للطقس الرديء أن يكون سببا في سحق الحقيقة . لكن النصر يكون - على المستوى الروحى - دائما للقوى الروحية .

ان الله لا يتدخل ولا يعميق ، ولو كان انتصار الحقيقة أمرا مكفولا على الدوام بسبب مساندة العناية الالهية لكانت حرية الاختيار المعطاة للبشر أمرا تافها ، وكذلك الشأن اذا كان من الخصائص الواضحة للشر ألا يعطى أبدا الفرصة للظهور أو للنجاح .

ولو كان الله يتدخل دائما لكان مقتضى ذلك أن ينكر حكمته الخاصة في سن النواميس الأساسية للكون ، وأن يكشف عن نفسه كما لو كان قد نظم الكون بطريقة ارتجالية ، وغير فعالة ، الى حد أن النواميس العاملة ينبغي أن يلحقها التعديل دوما لأن ثمة ظروفًا معينة قد غابت عن توقعاته ... ولو كان الله يتدخل دائما فانه كان من الأفضل بحسب المنطق ان يتدخل قبل أن يقع الانسان في الخطيئة ، وقبل أن يتسبب في ايلام الآخرين .

لذا لا تجدوننى اشعر بלהفة شديدة على شكر الله للنصر ، فهذا النصر أعزوه الى تضحيات رجالنا ، ومساعدة حلفائنا ، واستراتيجية

قوادنا ، وحكمة ساستنا . لكننى اشعر بلهفة اكثر لأن تقدم هذا النصر الى الله وتبتهل أن نفهم ارادته حتى نعرف كيف نخطو خطواتنا التالية ، ونعرف كيف يحقق هذا النصر اسمى مزاياه . ولو كانت ألمانيا تقدم ايضا هزيمتها الى الله وتبتهل نفس الابتهاال ، فان الله يكون بمقدوره أن يستخدم النصر والهزيمة معا لتحقيق أهدافه ، ودفع خططه نحو الامام .

ان النصر مهما كان مجيدا لا يصلح بذاته سببا للسلام ، لأن شيئا كريها مثل الحرب لا يمكن أن يولد شيئا جميلا مثل ذلك العالم الذى نحلم به . ولا يمكن للدنيا أن تكون تحت رحمة الحرب والتأثيرات الجهنمية اذا كان فى القضية التى ندافع عنها أى قدر من الحق ! فما دور النصر الا أن يضع فرصة قد يستخدمها الله ، وقد تضيع هباء ! !

ولا يمكننا أبدا أن نردد كثيرا لانفسنا ان الكون برمته مصنوع لله وليس للانسان ، ولا أن نردد ان الأهداف الوحيدة التى تحقق هى أهدافه ، وأية خطة تناقض ارادته العظوفة ينبغى أن تنتهى الى فشل محتوم . ان أهدافنا يمكن أن تكلل بالنجاح النهائى اذا جعلناها أهدافه ، وأية خطط غيرها مهما بدت مقبولة أو ناجحة لفترة ما تقود فى النهاية الى العبث والى الموت » .

وهكذا لا يدع هذا الاسقف زهو النصر ينسبه حقائق الحياة ، ولا نوااميسها الطبيعية المترابطة . فلا يزعم مثلا أن الحق معهم ما داموا قد انتصروا ، وأن الله لهم لا لأعدائهم ما دام قد أيدهم بتعزيد من عنده . بل ينسب النصر الى اعتبارات مستقلة تماما عن عدالة قضيتهم ، وعن مؤازرة الله لجنودهم ، لأن أية حرب لا يمكن أن تكون أبدا حربا مقدسة ، أو مطابقة لارادته تعالى ، أو استردادا لحق ضائع ، أو مصدرا لسلام مأمول ، فالحرب قتل ، والقتل ليس من سنن الأخلاق الحكيمة العادلة .

ويستوى فى ذلك موقفهم اذا انتصروا مع موقفهم اذا انهزموا ، وموقفهم من خصومهم مع موقف خصومهم منهم . فكل ما يريده هذا الاسقف - بكل بساطة وتواضع - هو أن يضع الجميع النصر والهزيمة معا بين يدى ارادة عليا حكيمة ينبغى أن تسود بمحبتها وعطفها على البشر أجمعين فى تحقيق العدل المأمول والسلام المرجو . أما البشر انفسهم فلا بد أن يسيئوا استخدام حريتهم فى الاختيار ، ولا بد أن يضلّهم حقد الاندحار أو بغي الانتصار ، ولا بد أن يصرعهم عار الكارثة ، أو زهو الافتخار !

كانى بهذا الاسقف العاقل المتزن يتحدث بمنطق الفيلسوف الرواقى كروسيوس Chrysippe (ولد حوالى سنة ٢٨٠ قبل الميلاد) الذى كان يرى أن الانسان قادر بنفسه على النزوع والتصديق ، والامراض والرفض ، وهو على كل حال يستطيع أن يقبل أو يرفض التصور او الخاطر الذى يأتية من طريق الظروف الخارجية ، كما يستطيع أن يتجه الى الأشياء أو أن يزورها عنها اذا شاء . فالانسان اذن حر وله كسب واختيار ، والقدر ليس هو العلة الأصلية فى حصول ما يحصل ، بل ان سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية المساعدة للأفعال .

وصحيح أن الاسباب الأولى والعلل الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما وتجعلها خاضعة لحكم القدر ، لكن النفوس الانسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل الا بمقدار ما تسمح به طبائعها الذاتية (١) .

ولقد لاحظ الدكتور عثمان أمين بحق : « أن الرواقين لاهوت كامل : يقولون ان النفس الانسانية ككل ما عداها جزء من اللوغوس (العقل) الالهى ، وقبس من النار الالهية . فاذا كان الانسان هو أيضا يقع تحت قوانين الجبر والضرورة التى تحكم العالم - وهذا لا مناص من القول به اذا تمسينا مع منطق المذهب - حينئذ يكون الله هو المسئول عن الشر الأخلاقى .

ولكن الرواقين لا يريدون هذه النتيجة : وهم يقررون أن الإرادة البشرية حرة ، وأنه الينا يرجع الأمر فى تحقيق الخير الأخلاقى (٢) ، فان لنا قدرة على احكامنا وتصرفاتنا ، لأن انفعالاتنا وأهواءنا مردها الى احكامنا على الأشياء . فنحن اذا مختارون ، ونستطيع أن نحرر انفسنا من أحداث الحياة . وبعبارة أخرى نرى الرواقين يقولون بالجبر فى ميثاقيزيقاهم ويستثنون الانسان منه فى أخلاقياتهم (٣) .

كما يردد على لسان فيلسوف رواقى آخر وهو إبكتاتوس Epictete (ولد حوالى سنة ٥٠ ميلادية) ان الحرية عنده هى أن يتصرف الانسان فى أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد ، وأذن فهى حرية

(١) راجع « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين ١٩٧١ ص ١٧١ متن وهامش .

(٢) كما يرجع إلينا الأمر فى تحقيق الشر الأخلاق طبعاً ، لأن من يملك القدرة على الخير

يملك القدرة على الشر ، فهما وجهان متقابلان من قدرة واحدة .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

النفس التى تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . واذا اراد الانسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقا للمبدأ السقراطى ، أن يعرف نفسه .

عند ذاك يتبين أولا أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لجسمه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فاذا التمس الانسان الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا فى الأشياء الخارجية ، ولا فى جسمه ، ولا فى ماله ، ولا فى جاهه ، لأن فى ذلك كله رقا أخلاقيا وبلاء عظيما ، بل انه واجدها فى نفسه وفى شىء مستقل كل الاستقلال : وهو قدرته على الحكم والارادة ... ولا شىء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء ...

بل أكثر من هذا ، ان حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه : فالله الذى منحنا الحرية محال أن يسلبنا اياها . والمنحة الالهية لا تسترد كالمنح البشرية . واذن ففى الحرية يجد الانسان مستنده الذى يطمئن اليه ... فنحن نرى أبكتاتوس يصريح من جهة بحرية الانسان واختياره معتقدا ان هذه نعمة من نعم الله لا يمكن أن يسلبنا اياها ، ومن جهة أخرى يستسلم لقانون العناية الالهية استسلام اذعان ومجبة « (١) .

ولكن هل كل حرية الانسان منحة من الله ، ام أن فيها عنصرا واضحا من الاكتساب بالنضال المثابر على الأمد البعيد ، وبقدر التطور فى العقل والملاكات ، أو بالأدق بقدر صحة التطور وارتباطه بالمفاهيم الاخلاقية الصحيحة الى المدى الذى يوفر وحده - وعلى الأمد البعيد - قدرا متزايدا من الحرية ومن المسؤولية عن الحرية ؟ !

وعلى أية حال فإن لدى الرواقيين يمكن للعقل أن يصادف جوانب باهرة عديدة للصدق وللجمال هيئات أن يصادفها عند غيرهم ولو كانوا من عمالقة الفلسفة . وهى جوانب مشرقة ، مترابطة ، نقية ، جديرة بأن تقود النفس ، وتمسك بزمامها فى الطريق الوحيد للحرية . الطريق الذى قاد أمثال زينون ، وكروسيوس ، وإبكتاتوس ، وماركوس أوريليوس ، وشيشيرون ، وغيرهم من الفلاسفة ، والمشرعين ، والساسة ... نحو العديد من جوانب التطبيق العملى الصادق الرائع للإيثار والفضيلة ، وبالتالي للحياة المثالية التى هى المنفذ الوحيد الى الحرية الصحيحة .

أهم النتائج

وبعد ، فهذا هو موضوع « التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » موضوعا في قالب الذي بدا لي أكثر ملائمة من غيره لمحاولة ارتياد مجاهله ، وللوصول عن طريق هذا القالب الى نتائج ربما تكون أقرب الى الصدق من غيرها لأنها مستمدة في جانبها الأول من الفلسفة العامة بمقدار ارتباطها بطبيعة الانسان الحقبة بوصفه كائنا روحيا خلقيا ، كما هي مستمدة في جانبها الثاني من فلسفة القانون بمقدار ارتباطها بحقائق الحياة الوضعية المستمدة من العلوم الانسانية وبوجه خاص من علوم النفس ، والاجرام ، والعقاب ، والاجتماع ...

وكل هذه الفلسفات والعلوم ينبغي أن تلعب أدوارا مترابطة في توجيه سياسة التشريع العقابي ، كما ينبغي أن تلعب أدوارا مترابطة في تحديد علاقة الانسان بالكون وبنفسه تحديدا أقرب الى الصدق بكثير من تحديد الفلسفات الكلامية ، أو الميتافيزياء الجدلية ، أو المناقشات التيولوجية الجوفاء التي لا يمكن أن تنتهي الا من حيث بدأت ...

وخلال مروى بالمشكلات المختلفة التي يثيرها - أو تلك التي ينبغي أن يثيرها - هذا الموضوع الدقيق في جوانبه العامة والقانونية ، وهي وثيقة الصلة بعضها ببعض الآخر ، كان على أن أبت برأي فيها أو آخر تباعا ، وذلك لأن كل مشكلة منها تعتبر قاعدة لمواجهة المشكلة التي تليها على النحو المطلوب . ولعله يحسن في الختام أن أقدم عرضا سريعا لهذه المشكلات المتنوعة وللنتائج التي اقتنعت بصحتها خلال معالجة أبوابه وفصوله المختلفة ، وهذه النتائج هي :

- أن الأسلوب الوضعي هو أصلح الأساليب للامساك بزمام العقل لمحاولة الوصول الى نتائج أجدر من غيرها بالاعتبار ، وأدعى للاستمسك بها في هذا الموضوع كما في غيره . وهذا الأسلوب الوضعي هو الذي قاد خطي الحضارة المعاصرة الى كشفها الباهرة والى ما وصلت اليه حتى الآن من تقدم نسبي في العلم والعرفان ، وذلك لأن هذا الأسلوب الوضعي يقوم على التسليم بأن الشك حق مطلق للعقل وبأنه لا يوجد شك مشروع وآخر غير مشروع .

- أن نفس هذا الأسلوب الوضعي ينبغي أن يمكك بزمام العقل في شأن الصراع بين العلم والاعتقاد ، فهو الذي ينبغي أن يوضح أمور الاعتقاد وينير خوافيها ، كما ينبغي أن ينفي عنها عوامل العثار ، والغلو ، والخيال الواسع والاعتداد بالرأي وبالذات ، وما أكثر هذه العوامل في أمور كل اعتقاد .

— ان جميع امور الحياة — سواء انسبت الى العلم أم الى الفلسفة أم الى الاعتقاد — خاضعة لتطور لا يتوقف . فتطور العقل والوجدان في تفاعلها معا حقيقة وضعية ثابتة يمكن ان نلمسها حتى في حياة كل يوم وبالنسبة لكل ظواهر الحياة .

— ومن ثم فان الترابط التام هدف لا غنى عنه بين امور العلم ، والفلسفة ، والاعتقاد ، اذا كان العقل والوجدان جادين في رغبة الارتباط — معا — بحقائق الحياة بعد الارتباط بأوهامها وترهاتها البراقة التي تتملق غرائزنا ، وأولها غريزة الاحساس بالمجهول . وفي هذا التملق يكمن كل ضراوتها وسلطانها الباغى على العقل والوجدان .

— أن ثمة نواميس خلقية كونية تحكم سير أحداث العقل والوجدان بنفس صرامة نواميس المادة والطاقة ، ومتراطة معها ، لان الترابط التام أمر لا غنى عنه لتحقيق اتساق الحياة . ولا فارق في ضرورة هذا الاتساق بين نواميس العقل والوجدان وناوميس المادة والطاقة ، وهذه النواميس التي وصلت اليها علوم النفس والروح والاجتماع تثبت أن للحياة هدفا خلقيا يتحكم في نواميس الطبيعة كما ينبى أن يتحكم نفس الهدف الخلقى في الشرائع الوضعية .

— أن قلب هذه النواميس الخلقية وجوهرها هو أن الايثار والاثرة طاقتان طبيعيتان تعمل أولاهما للارتفاع بالحياة عن طريق تطورها للأمام وتعمل الأخرى للنزول بها ، فتتفاعلان معا كما تتفاعل كل طاقتين متناقضتين في هذا الوجود لخدمة الطبيعة في تحقيق أهدافها التي تسير في سبيل التحقيق عن طريق هذا التناقض .

— أن ناموس السببية الطبيعية هو حلقة الارتباط بين نواميس العقل والوجدان من جانب وناوميس المادة والطاقة من جانب آخر ، فنفس الأسباب تؤدي في كل زمان ومكان الى نفس النتائج . واذا كنا ننظر الى السببية في التشريع الوضعى بوصفها رابطة موضوعية لازمة لقيام المسئولية الوضعية فهي في التشريع الطبيعى رابطة موضوعية لازمة لقيام المسئولية الخلقية ، لكنها تحدث اثرها هنا تلقائيا بقوة السببية الطبيعية وعن طريقها .

— أن الإرادة الانسانية حقيقة فلسفية بمقدار ما هي حقيقة وضعية ، وذلك بوصفها ناموسا يقظا عاملا من بين نواميس الحياة اليقظة العاملة . وإلى ذلك فطن أبرز فلاسفة التاريخ منذ عرف العقل الانسانى طريقه الى الفلسفة الراغبة في الارتباط بحقائق الحياة ، وهو يمتد بالأقل منذ عهد الاغريق الى الآن .

- ان العقل بشطريه الواعى وغير الواعى هو سيد هذه الارادة والعنصر الحقيقى المكون لمقومات الشخصية الانسانية . وبمقدار نموه وتطوره فى الطريق السوى بمقدار ما تنضج الارادة فى قدرتها على الاتساق الصحيح مع النواميس الخلقية للحياة .

- ان عقاب عدم الاتساق الصحيح بين خلجات الارادة المحكومة بالعقل وبين نواميس الحياة الخلقية والبيولوجية هو الألم الذى ينزل فى صور متنوعة عن طريق ناموس السببية لتحقيق التطور وبالتالي لتحقيق الاتساق على الوجه المطلوب . وأن ثواب السعى الى تحقيق الاتساق المطلوب هو استحقاق السعادة الوجدانية وهى تجيء من داخل الذات لا من الملابس الخارجية المحيطة بها ، هذه الملابس التى قد نعزوها الى « المصادفة » رغم أن وراءها مقدمات منطقية ، وأمامها هدفا حكيما ، بل أهدافا متتابعة .

- أن هذا النظر مرتبط - أو ينبغى أن يرتبط حتما - بعدم النظر الى الوجود المادى بوصفه مبدأ للحياة ونهاية . وهذا النظر أصبح الآن حقيقة وضعية ورياضية بعد أن كان محض اعتقاد فلسفى ودينى .

- أن مذهب الجبرية أو التسيير المطلق - عند الاقرار بصحة الارادة الانسانية - يفقد كل أسانيده ويصبح مذهبا مرفوضا فلسفيا وخلقيا ، كما أصبح فى القرن الحالى مرفوضا علميا .

- وأنه يمكن التوفيق بين الاقرار بتوافر الارادة الانسانية - ومن ورائها العقل - وبين وجود نواميس طبيعية ينبغى على الذات الانسانية ان تحاول الاتساق معها على قدر طاقتها بحسب ملابس الزمان والمكان .

- وأن هذا التوفيق ممكن سواء بالنسبة لموقف الارادة الحرة من ناموس السببية الطبيعية ، أم بالنسبة لموقفها من سائر النواميس الخلقية التى على العقل والوجدان السعى الى الاتساق الصحيح معها ، لأن هذه النواميس نشطة تماما ، وكل امتهان لها واقعة لها جزاؤها المحتوم .

- أن هذا الاتساق الصحيح لا يمكن أن يجيء بفتنة أو عن طريق خديعة الذات أو الآخرين ، لأن نواميس الطبيعة لا تقبل الخديعة التى تقع فى الأساس من شقاء الذات ، كما تقع فى الأساس من الجرائم الطبيعية والوضعية معا ، وهى تشقى صاحبها بمقدار ما تشقى الآخرين لأن التضامن الاجتماعى يمثل بدوره ناموسا من نواميس تطور الحياة .

- أنه يمكن فى نطاق فلسفة القانون اكتشاف التماثل الواضح بين اتجاهاتها واتجاهات الفلسفة العامة فى شأن لب النقاش وما يقدمه من

أسانيد ، ومن نتائج . ولا مغايرة بين الفيلسفين الا بمقدار اختلاف الجزاء
الوضعى عن الجزاء الطبيعى - لا فى أساسه الفلسفى - بل فى موضوعه
وفى نوعه .

- وعلى ذلك فانه لا محل لقبول مبدأ الارادة المطلقة للانسان عن
أفعاله كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع الحقائق والاسس التى
وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

- كما أنه لا محل لقبول مبدأ انكار الارادة الانسانية - ومعها
الوظيفة الخلقية للعقوبة - كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع نفس
الحقائق والاسس التى وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

- وبالتالي فان أقرب المبادئ العقابية الى الصحة واجدرها بالتقدير
هو ذلك الذى يقيم حق العقاب على أساس من التسليم بحرية الارادة
المقيدة بالعوامل الوراثية وبملابسات الزمان والمكان ، وبالنسبة بالمسئولية
الخلقية المقيدة بنفس هذه العوامل .

- ولذا نجد أن الأنظمة القائمة على هذا المبدأ الأخير - الذى تمثله
بوجه عام المدرسة النيوكلاسية والمذاهب الانتقائية التى انبثقت عنها - هى
أقواها تأثيراً فى الشرائع المعاصرة مهما تباينت حلولها ، ومهما صح النقاش
والجدل فى هذه الحلول حتى مع ارتباطها بأصل فلسفى مشترك ، وبصرف
النظر عن الأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة التى توجه سياسات
الشرائع بوجه عام والتى تتفاوت تفاوتاً ضخماً بطبيعة الحال .

- وكذلك الشأن أيضاً فى كل ما يتصل بأنظمة العقاب فى شقها
الاجرائى ، فانها من المحال أن تقام على نحو سليم يحقق الغاية المرجوة منها
الا على أساس من التسليم بمبدأ حرية الارادة ، وبالأهداف الخلقية للبيان
العقابى برمته .

- وأن ذلك يؤكد صحة الحقيقة التى وضعتها فى الأساس من
معالجة هذا الموضوع ، وهى أن تحقيق الترابط بين الفلسفة والعلم هدف
لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم . والعلم تمثله هنا
حلول التشريع الوضعى ، ولابد من تحقيق هذا الترابط اذا كنا جادين فى
محاولة الوصول الى حلول فعالة فى مكافحة نوازع الشر والاثرة حيثما
ظهرت ، وكيفما وصفت فى الشرائع الوضعية ، وكيفما اختلف الراى فيها
أو اتفق بين فقهاء القانون وفلاسفته من جانب ، وبين حقائق العلوم
الانسانية من جانب آخر .

بيان المراجع

(بترتيب أبجدي ومع حفظ الألقاب)

أولا - في الفلسفة العامة وما يتصل بها من علوم

(١) باللغة العربية :

- ابن تيمية « النبوءات » .
ابن رشد - « الامتاع والمؤانسة » : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (١٩٣٩) .
- « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » (١٩٣٥) ،
- « تهافت التهافت » .
أحمد أمين وزكي نجيب محمود « قصة الفلسفة الحديثة » (١٩٦٧) .
أدموند سينوت . . . « حياة الروح في ضوء العلم » ترجمة اسماعيل مظهر (١٩٦٥) .
الكسيس كاريل . . . « الانسان ذلك المجهول » ترجمة عادل شفيق (١٩٦٤) .
جان بول سارتر . . . « الوجودية مذهب انساني » ترجمة عبد المنعم الحفنى (١٩٦٤) .
جميل جبر « طاغور » (١٩٥٨) .
جوستاف لوبون . . . « السنن النفسية لتطور الأمم » ترجمة عادل زعيتر (١٩٥٧) .
جون ديوى « جيفرسون » ترجمة عبد الحميد يونس (١٩٦١) .
جوهان فشته « غاية الانسان » ترجمة فؤاد حسين محمود (١٩٦٣) .
جيمس كولنز « الله في الفلسفة الحديثة » ترجمة فؤاد كامل (١٩٧٣) .
جيمس هنرى برستد . . « فجر الضمير » ترجمة سليم حسن (١٩٦١) .

- حبيب الشارونى . . . « ازمة الحرية بين برجسون وسارتر »
 . (١٩٦٣)
- ديكارت . . . « التأملات فى الفلسفة الاولى » ترجمة
 عثمان أمين (١٩٦٩) .
- دعوف عبيد . . . « الانسان روح لا جسد » طبعة {
 فى ثلاثة اجزاء (١٩٧٥ - ١٩٧٦) .
- زكريا ابراهيم . . . - « برجسون » (١٩٥٦) .
 - « مشكلة الانسان » (١٩٥٩) .
 - « مشكلة الحرية » (١٩٦٤) .
 - « المشكلة الخلقية » (١٩٦٩) .
 - « مشكلة الحياة » (١٩٧١) .
- زكى نجيب محمود . . . « العقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » .
 سلامة موسى . . . « هؤلاء علمونى » (١٩٧٢) .
- سيجموند فرويد ووليام شتيكل « الكتب » ترجمة على السيد حضارة .
- سيد عويس . . . « الخلود فى التراث الثقافى المصرى »
 . (١٩٦٦)
- عباس محمود العقاد . . . - « عقائد المفكرين فى القرن العشرين » .
 - « الله » (طبعة ثانية) .
- عبد الدايم ابو العطا . . . « اهداف الفلسفة الاسلامية » (١٩٤٨) .
 عبد الرحمن بدوى . . . - « شوبنهاور » (١٩٦٥) .
 - « نيتشه » (١٩٦٥) .
- عبد العزيز جادو . . . « الروح والخلود بين العلم والفلسفة »
 . (١٩٧٠)
- عبد الفتاح الدينى . . . « هيغل » (١٩٦٨) .
- عبد الكريم الخطيب . . . « القضاء والقدر بين الفلسفة والدين » .
- عثمان أمين . . . « الفلسفة الرواقية » (١٩٧١) .
- عثمان نويه . . . « المفكرون من سقراط الى سارتر »
 . (١٩٧٠)
- على عيسى عثمان . . . « الانسان عند الفزالى » تعريب خيرى حماد .
- محمد اقبال . . . « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام »
 ترجمة عباس محمود (١٩٥٥) .
- محمد حسين هيكل . . . « الايمان والمعرفة والفلسفة » (١٩٦٤) .

- محمد عبده « رسالة التوحيد » (١٩٦٦) .
 محمد فتحي الشنيطي . . « وليم جيمس » (١٩٥٧) .
 - « المعرفة » (١٩٦٤) .
 محمد كامل حسين . . . « الوادي المقدس » (١٩٦٨) .
 محمود زيان . . . « وليم جيمس » (١٩٥٨) .
 محمود محمد قاسم . . « ابن رشد وفلسفته الدينية »
 (١٩٦٤) .
 - « في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق
 والاسلام » (طبعة ثالثة) .
 مراد وهبة « المذهب في فلسفة برجسون » (١٩٦٠) .
 ميخائيل نعيمة . . . « البيار » (١٩٦٣) .
 نجيب بلدي . . . « ديكارت » (١٩٥٩) .
 هانز اينزك . . . « الحقيقة والوهم في علم النفس » ترجمة
 قدرى حفى ورعوف نظمى (١٩٦٩) .
 هنرى برجسون . . . « التطور الخالق » ترجمة محمود محمد
 قاسم (١٩٦٠) .
 هنرى لنك « العودة الى الايمان » ترجمة ثروت
 عكاشة (١٩٦٤) .
 ول ديورانت « قصة الفلسفة » ترجمة فتح الله
 محمد المشعشع (١٩٧٢) .
 وليم جيمس « ارادة الاعتقاد » ترجمة محمود حب الله
 بعنوان « العقل والدين » (١٩٤٩) .
 يحيى هويدي « مقدمة في الفلسفة العامة » (١٩٦٦) .
 يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر
 الوسيط » (١٩٦٥) .
 - « تاريخ الفلسفة الحديثة » (١٩٦٢) .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

- Bergson (Henry) — Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.
— Matière et Mémoire.
— L'Evolution Créatrice.
- Clark (Thomas Curtis and Hazel Davis) (1954). The Golden Book of Immortality
- Comte (Auguste) Cours de Philosophie Positive.
- Eddington (Arthur) . . . New Pathways in Science.
- James (William) — The Will to Believe.
— Dilemma of Determinism
— Essays in Pragmatism.
- Jeans (James) — Physics and Philosophy.
— The Mysterious Universe.
- Jung (Karl Gustave) . . — Modern Man in Search of a Soul (1966).
— Psychology and Religion west and East (1958).
— The Archtypes and the Collective Unconscious.
- Kant (Emmanuel) — Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. fr. (Barni).
— Critique de la Raison Pratique. Trad. fr. (Picavet).
- Lachelier Du Fondement de L'Induction (1933).
- Lalande Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (1926).
- Maeterlinck (Maurice) . Le Problème de la Destinée.
- Mc Dougall (William) . Body and Mind
- Osty (Eugène) Connaissance Supra Normale. (1923).
- Pradines Traité de Psychologie Générale. (1947).
- Ravaisson (Félix) — De L'habitude.
— Rapport sur la Philosophie en France.
- Russell (Bertrand) History of Western Philosophy.
- Sartre (Jean Paul) . . . L'Existentialisme est un Humanisme.
- Waylen (Barbara) Modern Spirit Towards a Philosophy of Faith (1951).

ثانيا : فى التشريعين العقابى والاجرائى وما يتصل بهما من علوم وفلسفة

(١) باللغة العربية :

ابو اليزيد المتيت . . . « جرائم الاهمال فى القانون المصرى » .
ابراهيم زكى اخنوخ . . . « حالة الضرورة فى قانون العقوبات »
(١٩٦٩) .

احمد عبد العزيز الالفى . « العود الى الجريمة والاعتياى على
الاجرام » (١٩٦٥) .

« المسئولية الجنائية بين حرية الاختيار
والحتمية » المجلة الجنائية القومية .
عدد يونيه ١٩٦٥) .

احمد فتحي سرور . . . « السياسة الجنائية » (١٩٦٩) .

احمد محمد خليفة . . . « اصول علم الاجرام الاجتماعى »
(١٩٥٥) .

« النظرية العامة فى التجريم » (١٩٥٦) .
« مقدمة فى دراسة السلوك الاجرامى »
(١٩٦٢) .

اكرم نشات ابراهيم . . . « علم النفس الجنائى » (١٩٦٨) .

السعيد مصطفى السعيد . . . « الاحكام العامة فى قانون العقوبات »
(١٩٦٢) .

جندى عبد الملك . . . « الموسوعة الجنائية » (آخر اجزاها
صدرت فى سنة ١٩٤٢) .

حسن شحاته سعيان . . . « علم الجريمة » (١٩٥٥) .

حسن صادق المرصفاوى . . . « مسئولية الشواذ جنائيا » (المجلة
الجنائية القومية ١٩٦١) .

حسن محمد ابو السعود . . . « قانون العقوبات المصرى : القسم
الخاص » (١٩٥٠ - ١٩٥١) .

حسن محمد علوب . . . « استماعة المتهم بمحامى فى القانون المقارن »
(١٩٧٠) .

ذنون احمد الرجبو . . . « النظرية العامة للاكراه والضرورة »
(١٩٦٨ - ١٩٦٩) .

رمسيس بهنام . . . « محاضرات فى علم الاجرام » (١٩٦٠ -
(١٩٦١) .

- النظرية العامة للقانون الجنائي «
(١٩٦٥) .
- « فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية »
(مجلة الحقوق س ٦ : ١٩٥٢-١٩٥٤) .
- رءوف عبید - « مبادئ القسم العام من التشريع
العقابي » (١٩٦٥ - ١٩٦٦) .
- « جرائم الاعتداء على الأشخاص
والأموال » (١٩٧٣) .
- «السببية في القانون الجنائي»(١٩٧٣) .
- « مبادئ علم الاجرام » (١٩٧٤) .
- سامی صادق الملا - «اعتراف المتهم : دراسة مقارنة»(١٩٦٩) .
- عبد الأحد محمد جمال الدين - « الاتجاهات الأنثروبولوجية في تفسير
الظاهرة الاجرامية » (مجلة العلوم
القانونية والاقتصادية عدد يولييه ١٩٦٩) .
- عبد الحميد بدوى - « محاضرات في قانون العقوبات المقارن »
(١٩١٤) .
- عبد الفتاح مصطفى الصيفى - « القاعدة الجنائية » (١٩٦٧) .
- عبد المهيم بكر سالم - « القصد الجنائي في القانون المصرى
والمقارن » (١٩٥٩) .
- « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال
في قانون العقوبات المصرى » (١٩٦٦) .
- على راشد - « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائي
المعاصر » (مجلة العلوم القانونية
والاقتصادية عدد يناير ويوليو ١٩٦٨) .
- « القانون الجنائي : المدخل وأصول
النظرية العامة » (١٩٧٠) .
- عمر السعيد رمضان - « الركن المعنوى في المخالفات » (١٩٥٩)
- « بين النظريتين النفسية والمعيارية
للائم » (مجلة القانون والاقتصاد عدد
٣ سنة ٣٤ : ١٩٦٤) .
- مامون محمد سلامة - « أصول علم الاجرام » (١٩٦٧) .
- محمد زكى محمود - « أثر الجهل والغلط في المسؤولية
الجنائية » (١٩٦٧) .

- محمد سامى النبراوى . . « استجواب المتهم » (١٩٦٨) .
محمد عطية راغب . . « النظرية العامة للآثبات فى التشريع
الجنايى العربى المقارن » (١٩٦٠) .
محمد فتحي « علم النفس الجنايى علما وعملا »
(١٩٦٩) .
- « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام »
(مقال فى القانون والاقتصاد عددا
سبتمبر وديسمبر ١٩٥٤) .
- « الفحص النفسى فى القضايا الجنايية »
(مقالات فى القانون والاقتصاد أعداد
مارس ويونيه ١٩٥٦ ويونيه ١٩٥٩) .
محمد محيى الدين عوض . « القانون الجنايى فى التشريع المصرى
والسودانى » (١٩٣٦) .
محمد مصطفى القللى . . « فى المسئولية الجنايية » (١٩٤٨) .
محمود نجيب حسنى . . « قانون العقوبات . القسم العام »
(١٩٦٢) .
- « المجرمون الشواذ » (١٩٦٤) .
- « علم العقاب » (١٩٦٧) .
يسر أنور على « الأصول العامة للقانون الجنايى »
(١٩٦٩) .
يسر أنور على وآمال عبدالرحيم
عثمان « علم الاجرام وعلم العقاب » (١٩٧٠) .

مجموعات الاحكام :

- مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى المواد
الجنايية للأستاذ محمود أحمد عمر .
- مجموعة احكام النقض فى المواد الجنايية التى يصدرها دوريا المكتب
الفنى لتبويب الاحكام بمحكمة النقض .
- مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى خمسة
وعشرين عاما من سنة ١٩٣١ - ١٩٥٥ .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

- Ancel (Marc) La défense sociale nouvelle (1956)
Le procès pénal et l'examen
scientifique de délinquants (1952).
- Ancel et Hertzog L'individualisation des mesures prises
à légard du délinquant (1954).
- Ancel et Radzinowcy Introduction au droit criminel de
l'Angleterre (1959).
- Beccaria (César) Traité de Délits et de Peines (1764).
- Bentham (Jerémy) Principes de Morale et de Legislat-
ion (1780).
- Best (Harry) The Crime and the Criminal Law (1930)
- Blackstone Common Law.
- Blanche Etude Pratique sur le Code Pénal
(1888 - 1891).
- Bouzat (Pierre) et Pinatel
(Jean) Traité de Droit Pénal et de
Criminologie (1963).
- Burdick The Law of Crime (1946).
- Burt (Cyril) The Subnormal Mind (1944).
- Cannat (Pierre) A propos de la culpabilité pénale et
morale Rev. Dr. Pen. Crim. (1950-1951)
- Chazal (J) Le Juge des Enfants, Pratique
judiciaire et action sociale (1948).
Essai sur la notion de mobile et de
but en droit pénal (1926).
- Cleckley (Hervey). The Mask of Sanity (1941).
- Constant (Jean) L'Evolution de Droit Pénal.
(Rev. Int. de Crim. et de Polytech.
V, 7 No. 3 Genève (1953).
- De Asua (Jumenez) La Systematisation de l'état dangereux
(1954).
- De Greeff (Etienne) La notion de responsabilité en Anth-
ropologie Criminelle (Rev. Dr. Pen.
Crim. 1931).
- De Logu (Tullio) La Culpabilité dans la théorie générale
de l'infraction (1949).
- Devlin Criminal Prosecution in England.

- De Vabres (Donnedieu). *Traité Elémentaire de Droit Criminel* (1947).
- De Vecchio (George) . . . *Philosophy of Law* (1935).
- Di Tullio *Manuel d'Anthropologie Criminelle*
Trad Fr. par. V.V. stanciu (1951).
- Doll (P. J.) *Le Dossier de Personnalité*
(J. C. P. 1961 t. I. p.1631).
- Dupont (Franz) *Les degrés de la volonté criminelle*
et l'état de recidive (1906).
- Falconetti (H.) *Le rôle de l'avocat dans les procès*
de défense sociale (*Rev. Inter. de*
crimin. et de Police Tech. 1957 p. 88)
- Ferentz (J.) *Mental Deficiency related to Crime*
(*Journal of Criminal Law, Criminol-*
ogy and Police Science. Sept Oct. 1954)
- Ferri (Enrico) *La Sociologie Criminelle* (1905).
La fonction juridique de l'état de
danger chez le criminel (*Rev. Inter.*
de Dr. Pen. 1927).
- Garçon (E.) *Code Pénal Annoté* (1901 - 1906).
- Garofalo (Raphael) *La Criminologie* (1895).
- Garraud (R.) *Traité Théorique et Pratique de*
Droit Pénal Français (1913 - 1935).
De la notion de responsabilité mor-
ale et pénale (*Bulletin de l'Union*
Inter. de Dr. Pénal t. VI 1897).
- Germain (Charles) *Eléments de Science Penitentiaire*(1959)
- Goddard (H. H.) *Human Efficiency and Levels of In-*
telligence (1920).
- Gonsenberg *Culpabilité pénale et morale*
(*Rev. Dr. Pen. Crim.* 1950).
- Gramatica (Filippo) *Principes de Défense Sociale* (1962).
- Hélie (Faustin) *Traité de L'Instruction Criminelle*
(1866 - 1876).
- Kelsen (Hans) *What is Justice ?* (1957).
- Lombroso (César) *L'homme Criminel* (1895).
- Prias (Adolphe) *Science Pénale et Droit Positif* (1899)

- Saleilles (Raymond) . . . De l'Individualisation de la peine (1924).
- Schulz (Fritz) Principles of Roman Law. English Translation (1967).
- Stanciu (V. V.) La Capacité pénale et le problème de la responsabilité . Rev. Dr. Pen. Crim. (1938).
- Stéfani (G) et Lévasseur (G) Droit Pénal Général et Criminologie (1957).
- Tarde (Gabriel) Essais et Mélanges Sociologiques (1895).
- Titus Bull Experiences in Healing relative to diseased Minds.
- Ugeux Le rôle de l'avocat dans les nouvelles procédures de défense sociale . Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955
- Vassilieu (C. G.) Essai d'une nouvelle conception de la responsabilité pénale . Rev. Dr. Pen. Crimin. (1930).
- Vidal et Magnol Cours de Droit Criminel et de Science pénitentiaire (1935).
- Weinhofen Insanities as a Defence in Criminal Law.
- Wigmore (J.H.) A Panorama of the Worlds Legal Systems (1928).
- Zeleny (L.D.) Feeble Mindedness and Criminal Conduct . American Journal of Sociology Jan. (1933).

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

فهرس تحليلی

١٣ في معالجة التسيير والتخيير

١٣ الفصل الأول : بين أسلوبى العلم والاعتقاد

١٦ - الإيمان غير الاذعان

١٧ الفصل الثانى : الإيمان والتطور

١٨ - من الفلسفات القديمة

٢١ - التطور فى مفهومه العام

٢٥ الفصل الثالث : موقف العلم الحديث من الفريزة الدينية

٢٦ - بين نور الإيمان ونيره

٢٨ - عن حرية الفكر والشعور

٣٢ الفصل الرابع : فى الصراع بين العلم والاعتقاد

٣٣ المبحث الأول : بين نسبة الاعتقاد واطلاقه

٣٦ المبحث الثانى : فى التطور بين اوليات العلم وأوليات الاعتقاد

٤٢ المبحث الثالث : وجوب الترابط بين الفلسفة والعلم والاعتقاد

٤٣ - الترابط بين النظريتين المادية والروحية

٤٧ - كيفية الترابط وآثاره

صفحة

المبحث الرابع : نبذة عن التسيير والتخير من الناحية التكنولوجية ٥٢

- عن المدرسة التخيرية (أو الانتقائية) ٥٥

الباب الثاني

٥٨ هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

٥٩ الفصل الأول : في النواميس الخلقية بين الايمان والفلسفة . .

٦٠ - عند الفراعنة

٦١ - عند الاغريق

٦١ - في العصر الوسيط : -

٦٢ - عن موقف لوك

٦٥ - عن موقف فولتير

٦٦ - عن موقف كنت

٦٨ - في العصر الحديث : -

٦٨ - عند بعض الفقهاء

٦٩ - ماذا يقول ليون دنيز ؟

٧١ الفصل الثاني : في موقف بعض مدارس الانكار

٧١ - من فلسفة نيتشه

٧٥ - نقد نيتشه

٧٩ الفصل الثالث : في ماهية النواميس الخلقية الطبيعية

٨٠ المبحث الأول : بين الايثار والاثرة

٨٥ - بين حب الذات والاحساس بالذات

٨٨ - انما الامم الاخلاق

٩٠ - عن التفاعل بين الفرد والمجموع

المبحث الثاني : موقف العلوم الانسانية من النواميس الخلقية

٩٢ الطبيعية

٩٢ - موقف علم النفس

٩٤ - موقف علم الاجرام

١٠٠ - موقف علم الاخلاق

صفحة

الباب الثالث

- ١٠٥ في السببية بين التشريعين الطبيعي والوضعي
- ١٠٥ الفصل الأول : في السببية كنamos طبيعي
- ١٠٦ المبحث الأول : بعض الجوانب العامة في السببية الطبيعية .
- ١٠٧ - عن السببية بين الغزالي وهيوم
- ١١١ - العلوم الوضعية تعنى بالمسببات أكثر من الأسباب .
- ١١٤ - للسببية جوانب رياضية
- ١١٥ - صلة هذا الموضوع بدراسة التنبؤ
- ١١٧ - أسباب الطبيعة غير محدودة
- ١١٨ المبحث الثاني : السببية الطبيعية كنamos خلقى
- ١٢١ - للفقران مكانه في نواميس الطبيعة
- ١٢٢ - ماذا يقول بسكال ؟
- ١٢٥ الفصل الثاني : السببية في التشريع الوضعي

الباب الرابع

- ١٢٩ في الإرادة والعقل
- ١٢٩ الفصل الأول : حرية الإرادة في الفلسفة الاغريقية
- ١٢٩ - رأى أرسطو وأفلاطون
- ١٣٠ - رأى الرواقيين
- ١٣٢ الفصل الثاني : حرية الإرادة في الفلسفة الوسطى والحديثة
- ١٣٢ المبحث الأول : موقف القديس أوغسطين من حرية الإرادة
- ١٣٤ المبحث الثاني : موقف ديكرات
- ١٣٧ المبحث الثالث : موقف كنط
- ١٤٠ المبحث الرابع : موقف فشته
- ١٤٢ المبحث الخامس : موقف هيغل
- ١٤٣ المبحث السادس : موقف رافيسون
- ١٤٤ المبحث السابع : موقف ريتوفيه
- ١٤٦ المبحث الثامن : موقف وليام جيمس
- ١٥١ المبحث التاسع : موقف هنرى برجسون
- ١٥٧ المبحث العاشر : موقف سارتر

صفحة

١٦٤	الفصل الثالث : بعض الجوانب العامة في الإرادة والعقل . . .
١٦٤	المبحث الأول : عن تعريف الإرادة الحرة
١٦٧	المبحث الثاني : الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم . . .
١٦٧	— عن فلسفة شوبنهاور
١٧٠	— عن التفاؤل والإيمان
١٧٢	المبحث الثالث : العقل سيد الإرادة

الباب الخامس

في موقف العقل والإرادة

١٧٧	من النواميس الطبيعية
١٧٨	الفصل الأول : في الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعي
١٨١	— الاتساق وحرية الاختيار
١٨٥	— بعض نوازع الاتساق
١٨٦	— الاتساق والألم
١٩٢	— الألم والاستحقاق
١٩٥	الفصل الثاني : موقف كنت من واجب الاتساق مع النواميس الطبيعية

الباب السادس

في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية

٢٠٠	في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية
٢٠١	الفصل الأول : في أهم أسانيد التسيير المطلق
٢٠١	— رأى المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل
٢٠٣	— رأيه في العوامل الخارجية وأثرها في الإرادة
٢٠٨	الفصل الثاني : في مناقشة أهم أسانيد التسيير المطلق
٢٠٩	— عن دعوى مادية الحياة
٢١٨	— تناقض هذا النظر مع نفسه
٢٢٠	— عن مصدر الإرادة
٢٢١	— النواميس الطبيعية
٢٢٣	— الإرادة — الألم — الشر
٢٢٦	— الإرادة — الشجاعة — العزاء

الباب السابع

في التوفيق بين التسيير والتخير

صفحة

٢٢٨	تمهيد وتبويب
	الفصل الأول : التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة
٢٣٠	الفرب
	المبحث الأول : موقف القديس أوغسطين من التوفيق بين
٢٣٠	التسيير والتخير
	المبحث الثاني : موقف القديس توما الاكوينى من التوفيق بين
٢٣١	التسيير والتخير
٢٣٣	المبحث الثالث : موقف مالبرانش من التسيير والتخير .
٢٣٥	المبحث الرابع : موقف كنت من التوفيق بين التسيير والتخير
	الفصل الثاني : التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة
٢٣٦	الاسلام
	المبحث الأول : موقف بعض المعتزلة من التوفيق بين التسيير
٢٣٧	والتخير
	المبحث الثاني : موقف أبى الحسن الأشعرى من التوفيق بين
٢٤٢	التسيير والتخير
	المبحث الثالث : موقف أبى حبان التوحيدى من التوفيق بين
٢٤٣	التسيير والتخير
	المبحث الرابع : موقف ابن رشد من التوفيق بين التسيير
٢٤٤	والتخير
	المبحث الخامس : موقف محمد عبده من التوفيق بين التسيير
٢٤٦	والتخير
	المبحث السادس : موقف محمد اقبال من التوفيق بين التسيير
٢٤٧	والتخير
	الفصل الثالث : في عناصر التوفيق بين التسيير والتخير مستمدة
٢٤٨	من الحقائق الوضعية للحياة
٢٤٩	المبحث الأول : التوفيق بين السببية وحرية الارادة . .
٢٥٠	- القدر لا يخطط خبط عشواء
٢٥٢	- عن مسئولية الضمير
٢٥٤	- عن تعريف الضمير

صفحة

المبحث الثاني : التوفيق بين النواميس الخلقية الطبيعية

- ٢٥٨ وبين حرية الارادة
- ٢٦١ بين تطور الروح وتطور المادة
- ٢٦٢ التفاعل بين الخير والشر
- ٢٦٥ لماذا تتراخى نتائج افعالنا ؟

الباب الثامن

التسيير والتخيير

في المدارس العقابية

- ٢٦٦
- ٢٦٦ تمهيد وتبويب
- ٢٧٣ الفصل الأول : التسيير والتخيير في المدرسة التقليدية
- ٢٧٣ المبحث الأول : اساس حق العقاب في هذه المدرسة
- ٢٧٤ - عند سيزار دى بكاريا
- ٢٧٦ - عند جيريمى بنتام
- ٢٧٨ المبحث الثاني : تقدير هذا الاساس
- ٢٨١ - عالم نفسى يناقش حرية الارادة
- ٢٨٥ - عن العوامل المحركة للارادة
- ٢٨٨ الفصل الثاني : التسيير والتخيير في المدرسة الوضعية الايطالية
- ٢٨٨ المبحث الأول : اساس حق العقاب في هذه المدرسة
- ٢٩٠ - عند سيزار لومبروزو
- ٢٩٠ - عند انريكو فرى
- ٢٩١ - عند رافايل جاروفالو
- ٢٩٣ - عن الفاء وظيفة الردع العام
- ٢٩٥ - تقديره
- ٢٩٦ - رأى جابريل تاردفيه
- ٢٩٧ - بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة
- ٢٩٧ - رأى الدكتور محمود نجيب حسنى
- ٢٩٩ - تقديره
- ٣٠١ المبحث الثاني : تصنيف الجناة ومبدأ حرية الارادة
- ٣٠١ - تصنيف الجناة بحسب لومبروزو
- ٣٠١ - بين التصنيف وبين حرية الارادة
- ٣٠٢ - تقديره

صفحة

المبحث الثالث : الدفاع الاجتماعى ومبدأ حرية الإرادة . ٣٠٥

- عند فيليبو جراماتيكا ٣٠٦
- عند مارك آنسل ٣٠٨
- رأى الدكتور على راشد فيه ٣٠٨
- تقديره ٣٠٩
- عن العقوبة بين جانبيها القانونى والاجتماعى . . ٣١٢
- رأى الدكتور أحمد خليفة ٣١٢
- تقديره ٣١٤
- حرية الإرادة بين العقوبة وتدابير الوقاية . . ٣١٨
- رأى تولى دى لوجو ٣١٩
- تقديره ٣٢١

الفصل الثالث : التسيير والتخير فى المدرسة التقليدية الجديدة . ٣٢٢

المبحث الاول : أساس حق العقاب فى هذه المدرسة . ٣٢٢

- التوفيق بين مبادئ المنفعة والعدالة ٣٢٣
- تقديره ٣٢٥

المبحث الثانى : موقف الفقه العقابى الحديث من هذه المدرسة ٣٢٦

- موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » . . . ٣٢٦
- فى تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى . . ٣٢٦
- فى تقدير الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى . . . ٣٢٨
- لفيف من الفقهاء المؤيدين ٣٣١
- رأى رينيه جارو ٣٣١
- رأى الدكتور محمد مصطفى القللى ٣٣٤
- رأى الدكتور السعيد مصطفى السعيد ٣٣٥
- بعض أنصارها من الإيطاليين ٣٣٦
- موقف « المدرسة العقابية الثالثة » ٣٣٧
- موقف « المدرسة الفنية القانونية » ٣٣٧
- موقف جرسبيني (الاتجاه الفنى العلمى) . . . ٣٣٨
- تقديره ٣٤١

المبحث الثالث : أيهما أقوى دور الإرادة أم غيرها من العوامل؟ ٣٤٤

- لزوم اتباع الأسلوب الوضعى فى الإجابة ٣٤٤
- موقف أوجست كونت ٣٤٤
- بعض العوامل المحركة للإرادة ٣٤٦

صفحة	
٣٤٧	- حرية الارادة بين البيئة والوراثة
٣٤٨	- رأى ج . لانج
٣٥٠	- رأى هانز أيزنك
٣٥١	- رأى الدكتور رمسيس بهنام
٣٥٣	- رأى لومباردى
٣٥٤	- رأى ديل كارنيجى
٣٥٥	- موقف المدرسة النيوكلاسية
٣٥٧	- رأى الدكتور على راشد فيه
٣٥٧	- تقديره

الباب التاسع

التسيير والتخير

٣٥٩	في التشريع العقابى المصرى والمقارن
٣٦٠	الفصل الأول : في توافر الارادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية .
	المبحث الأول : القصد الجنائى أو العمد بمقدار اتصاله
٣٦١	بحرية الارادة
٣٦٢	- أولا : نظرية الارادة في القصد
٣٦٤	- ثانيا : نظرية التصور أو العلم في القصد
٣٦٥	- النظرية السائدة
٣٦٧	- حرية الارادة عند الغلط والجهل
٣٧١	- حرية الارادة كمصر في العمد
٣٧٥	المبحث الثانى : الخطأ غير العمدى بمقدار اتصاله بحرية الارادة
٣٧٦	- الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم
٣٨٢	- هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟
	المبحث الثالث : تخفيف المسئولية وتشديدها بمقدار
٣٨٤	اتصالهما بحرية الارادة
٣٨٤	- المسئولية المخففة وحرية الارادة
٣٨٩	- ماذا عن أثر العواطف والانفعالات في الارادة ؟
٣٩٢	- المسئولية المشددة وحرية الارادة
٣٩٥	الفصل الثانى : في نقص الارادة أو انتفاؤها كعارض للمسئولية العقابية
	المبحث الأول : الاكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما
٣٩٧	بحرية الارادة

صفحة

- عن الاكراه المادى ٣٩٩
- عن الاكراه المعنوى وحالة الضرورة ٤٠١
- أثر الاكراه بنوعيه وحالة الضرورة فى الارادة ٤٠٢
- اثرهما فى المسئولية المدنية ٤٠٦
- المبحث الثانى : موقف المجرمين الشواذ من حرية الارادة ٤٠٧**
- المطلب الأول : مدى الارادة فى بعض صور الشذوذ ٤٠٧**
- عن التخلف النفسى ٤٠٩
- عن التخلف العقلى ٤١٦
- المطلب الثانى : كيفية اتصال الشذوذ بالمسئولية العقابية ٤٢٠**
- كيفية الاتصال فى بعض صور خاصة ٤٢١
- عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة ٤٢٣
- المطلب الثالث : موقف بعض الشرائع من مسئولية الشواذ ٤٢٥**
- موقف تشريعنا المصرى ٤٢٥
- رأى الدكتور محمود نجيب حسنى فيه ٤٢٥
- الحل الذى تقترحه بالنسبة للجنون الجزئى ٤٢٨
- موقف القضاء المصرى من الجنون الجزئى ٤٢٩
- موقف بعض الشرائع الاجنبية بوجه عام ٤٣٠
- المبحث الثالث : موقف المجرمين السكارى من حرية الارادة ٤٣٥**
- المشكلة بين جانبىها التشريعى والاجرامى ٤٣٥
- موقف تشريعنا المصرى منها ٤٣٧
- حكم السكر الاضطرارى ٤٣٨
- تقديره ٤٣٩
- حكم السكر الاختيارى ٤٤١
- رأى خاص لمحكمة النقض فى المسئولية عن القتل العمد ٤٤٣
- تقديره ٤٤٤
- المبحث الرابع : موقف الاحداث الجانحين من حرية الارادة ٤٤٥**
- عن جناح الاحداث بوجه عام ٤٤٧
- اساس امتناع مسئولية الحدث او تخفيفها ٤٥٢

الباب العاشر

التسيير والتخيير

في التشريع الاجرائى المصرى والمقارن

الفصل الاول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الارادة . ٤٥٧
- فيما يتعلق :

اولا : بارتباط التنظيم الاجرائى فى جملته بهذه القاعدة . ٤٥٧

ثانيا : بأنظمة الضبط القضائى ٤٥٨

ثالثا : بأثر الارادة فى تصحيح بعض الاجراءات . . . ٤٥٩

رابعا : بحق المتهم فى الاجابة أو فى الامتناع عنها . . ٤٦٠

خامسا : باستجواب المحكمة له ٤٦٧

سادسا : بصحة الاعتراف ٤٦١

سابعا : بالخبرة المفروضة ٤٦١

ثامنا : ماذا عن تحديد دور المدافع ؟ ٤٦٤

الفصل الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية

للعقوبة ٤٦٥

- فيما يتعلق :

اولا : بعدالة اجراءات الدموى ٤٦٥

ثانيا : بكفالة حق الدفاع ٤٧٧

ثالثا : بمحاكمة الشواذ ٤٧٠

رابعا : بعلانية المحاكمات وتحقيق رسالتها . . . ٤٧١

خامسا : بتسبيب الاحكام ٤٧٢

سادسا : بانقضاء الدموى بالتقادم ٤٧٢

سابعا : بكيفية تنفيذ العقوبات ٤٧٣

ثالثا : ماذا عن تحديد دور المدافع ؟ ٤٧٥

- وبعد : هل للتشريع أن يهدر الارادة ؟ ! . . . ٤٧٥

الباب الحادى عشر

تلخيص لاهم النتائج

- ٤٨٣ - تفاعل التسيير مع التخير
٤٨٤ - تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل
٤٨٧ - التفاعل لا يلغى الحرية
٤٩٢ - التفاعل ينفى التعارض
٤٩٦ - نفى القدريّة المطلقة
٤٩٩ - نفى الصدفة
٥١١ - عدالة الارض أم عدالة السماء ؟ !
٥١٨ - عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار
٥٢٢ - أهم النتائج
٥٢٧

للمؤلف

(الطبعت الأخيرة)

* * *

في التشريع العقابي

— « مبادئ القسم العام من التشريع العقابي » . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٧٩ .

— « السببية الجنائية بين الفقه والقضاء » دراسة تحليلية مقارنة » . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٨٤ .

— « جرائم التزيف والتزوير » . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٨٤ .

— « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » . ظهرت طبعته السابعة في سنة ١٩٧٨ .

— « شرح قانون العقوبات التكميلي » . في جرائم المخدرات والأسلحة والذخائر . التشرد والاشتباه . التدليس والغش . تهريب النقد . ظهرت طبعته الخامسة في سنة ١٩٧٩ .

في علمي الإجرام والعقاب

— « أصول علمي الإجرام والعقاب » . ظهرت طبعته الخامسة في سنة ١٩٨١ .

في الإجراءات الجنائية

— « مبادئ الإجراءات الجنائية في القانون المصري » . ظهرت طبعته الخامسة عشرة في سنة ١٩٨٣ .

— « المشكلات العملية الهامة في الإجراءات الجنائية » . ظهرت طبعته الثالثة في سنة ١٩٨٠ في جزئين :

الجزء الأول : دراسات موسعة في : القبض والتفتيش . تكييف الواقعة . تنازع الاختصاص . الرقابة على الدستورية والشرعية . حق الدفاع . العذر التهرى . استظهار قصد القتل . دعوى البلاغ الكاذب . الدعوى المخنية .

- الجزء الثانى : دراسات موسعة فى الطعن فى الأحكام وأوامر الاحالة .
- « ضوابط تسببب الأحكام الجنائية وأوامر التصرف فى التحقيق » .
ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٧٦ .

فى فلسفة التشريع

- « فى التفسير والتخير : بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » ظهرت
طبعته الثالثة فى سنة ١٩٨٥ .

فى علم الروح الحديث

- « مفصل الانسان روح لا جسد » ظهرت طبعته الرابعة فى ثلاثة اجزاء
مضمة فى سنة ١٩٧٦/١٩٧٥ .
- « التكوين الروحى واسرار السلوك بعد التحول من السيكلوجى الى
الباراسيكلوجى » دراسة موسعة فى احدث تطورات علوم النفس ،
والروح ، والنفس الجنائى ، والاجرام ، وفلسفة التشريع . لا غنى عنه
لمن يريد ان يعيش فى عصره كما يعيش غيره . ظهر فى سنة ١٩٨٢
فى جزئين ضخمين .
- « عروس فرعون وشوقيات جديدة من عالم الغيب » . دراسة تحليلية
عن الالهام ، وعن الصلة بين عالمى الروح والمادة . ظهرت فى سنة ١٩٧١ .
- « قصتى العظمى » . تعريب لتحقيق روحى استمر عشرين عاما قام
به المفكر المعروف هانن سوانر نقيب الصحافة البريطانية . ظهر فى
سنة ١٩٧٢ .
- « ظواهر الخروج من الجسد : ادلتها دلالاتها » مخل الى علم جديد .
ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٧٥ .
- « فى العودة للتجسد : بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » . دراسة فى تاريخ
الانسان الذى يتجاوز حياته الراهنة . ظهرت طبعته الثانية فى سنة
١٩٧٦ .
- «الاتصال بين عالمين» وقائع حديثة ثبتت علميا فى ارقى المعاهد المتخصصة
تبين حقيقة الاتصال بين عالمى الغيب والشهادة . ظهر فى سنة ١٩٨١ .

بحوث ومقالات

- « بحث في تحديد مركز المسئول عن الحق أمام القضاء الجنائي في قانون الإجراءات » : مجلة « المحاماة » عدد مارس وأبريل سنة ١٩٥٥ .
- « صحة القبض على المتهم تستتبع صحة تفتيشه ، ولو كان للبحث عن أدلة الجريمة لا وقائيا فحسب » : مجلة « المحاماة » عدد مايو سنة ١٩٥٥ .
- « الطعن في أوامر غرفة الاتهام لا يكون الا لخطأ في تطبيق القانون الموضوعى أو في تأويله ، دون البطلان في الإجراءات أو في الامر » : مجلة « المحاماة » عدد يونية سنة ١٩٥٥ .
- « صنع قطع معدنية مشابهة للعملة المتداولة أو أوراق مشابهة لأوراق النقد اذا كان من شأنها ايقاع الجمهور في الغلط » : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٥٦ .
- « العذر القهرى وما يثيره من بحث في الإجراءات الجنائية » : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٥٦ .
- « تكيف الواقعة وما يثيره من مشكلات في نطاق التقسيم الثلاثى للجرائم » : مجلة « المحاماة » ابتداء من اكتوبر سنة ١٩٥٦ الى يونية سنة ١٩٥٧ .
- « الضوابط العامة للسببية في قضائنا الجنائى » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ الى سبتمبر سنة ١٩٥٨ .
- « بحث في القضاء الجنائى عند الفراغة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٨ .
- « الطعن في الحكم باعتبار المعارضة كان لم تكن » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد ديسمبر سنة ١٩٥٨ الى مارس سنة ١٩٥٩ .
- « مناهج مسئولية المتهم عن النتائج المحتملة ، ومبادئ أخرى متصلة بالسببية وتقدير العقوبة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٥٩ .
- « اعلان المحكوم عليه في مواجهة النيابة أو الادارة لا تبدأ به مواعيد الطعن في الاحكام » : مجلة « دنيا القانون » عدد أبريل سنة ١٩٥٩ .
- « حيث ينسد طريق الاستئناف ينسد طريق الطعن بالنقض » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة عين شمس عدد يولية سنة ١٩٦٩ .

- « المسؤولية الجنائية عن أخطاء الهدم والبناء » ، « المجلة الجنائية القومية » يولية سنة ١٩٥٩ .
- « المصلحة في النقض الجنائي » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد أكتوبر سنة ١٩٥٩ الى نوفمبر سنة ١٩٦١ .
- « استظهار القصد في القتل العمد » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ .
- « المسؤولية الجنائية للأطباء والصيدلة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يناير سنة ١٩٦٠ .
- « نوع بطلان التفتيش في القانون المصري » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٦٠ .
- « شفهية المرافعة أمام القضاء الجنائي » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد أبريل سنة ١٩٦٠ .
- « دور المحامي في التحقيق والمحاكمة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يولية سنة ١٩٦٠ .
- « بعض الجوانب الاجرائية في دعوى البلاغ الكاذب » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦٠ .
- « ايجاب حضور مدافع مع المتهم في جناية » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد أكتوبر سنة ١٩٧٦ .
- « توحيد العقوبات السالبة للحرية » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦١ .
- « بين القبض على المتهمين واستيفائهم » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦٢ .
- « تقرير عن مشروع قانون الاجراءات الجنائية » ، بالاشتراك مع الدكتورين محمود محمود ومصطفى وحسن المرصاوى : مجلة « المحاماة » عدد يناير ١٩٦٩ .
- « تقرير عن مشروع قانون العقوبات والاحداث » ، بالاشتراك مع الدكتورين رمسيس بهنام ومحمود نجيب حسنى : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٦٩ .
- « حق الدفاع الجنائي في بعض جوانبه ومشكلاته الاساسية » : مجلة « نقابة المحامين » التى تصدرها نقابة المحامين الاردنيين عددا ايار وحزيران ١٩٧٦ . ومجلة « الامن العام » التى تصدرها وزارة الداخلية المصرية عدد يولية سنة ١٩٧٦ .

ظهر حديثا للمؤلف

في جزئين ضخمين

التكوين الروحي وأسرار السلوك

(بعد التحول من السيكلوجي الى البارابسيكلوجي)

« هذا الكتاب غريب في اللغة العربية لأنه يتناول موضوعا جديدا حتى على كبار المتخصصين فيه من علماء العالم ... ويعتقد المؤلف ان الباراسيكولوجي هو علم العلوم ، اى العلم الذى يتسع لجميع العلوم الأخرى ويهضمها ويستخرج منها الدلالات الكبرى التى تعين في فهم جوانب السلوك السوى والشاذ .

ومن مزايا هذا الكتاب أنه برغم موضوعه الشديد التخصص ، وبرغم تطرقه الى ميادين أخرى في العلم والفلسفة والميتافيزيقا والروح ، فقد كتب بأسلوب يساعد على الفهم اليسير ، وصيغت عباراته العلمية في أبسط قوالب التعبير ليتساوى في القدرة على متابعة الكتاب من كانوا من أهل التخصص ومن كانوا من ذوى الثقافة العامة .

وقد خرجت من هذا الكتاب مطمئنا الى فائدة تأكيد الجانب الروحي في الحياة ، والى أن في عالمنا العربى علماء جادين يتابعون هذه الفتوحات الجديدة وينقلونها الى القارئ العربى ... فالإنسان هو محور هذا الكون ، وكل محاولة لجعله إنسانا أفضل او إنسانا مثاليا هى محاولة خليقة كل نداء .
(من تعليق في مجلة « عالم الكتب » التى تصدر بالرياض . عدد أكتوبر / نوفمبر ١٩٨٢) .

« كان من حسن حظنا أن نزداد علما بالمؤلف بالاطلاع على آخر كتاب صدر له في جزئين ضخمين شغلا ١٥٦٨ صفحة ونعنى به « الجسد في التكوين الروحي وأسرار السلوك » لمع في كل فصل من فصولها جهده الجبار وفضله الفائق في خدمة العلم والمعرفة .

وترى أن أفضل ما نقدم هذا السفر للقارئ هو الإشارة الى بعض ما تضمنه الكتاب مثل : موقف السيكلوجى من اسرار السلوك الانسانى — ظهور الباراسيكلوجى وتطوره — الباراسيكلوجى في طوره الراهن — التكوين الروحي بين السيكلوجى والباراسيكلوجى — العقل والفطرة والاحلام — سلوك الشواذ — الانسان مجموعة متوحدة — موقف مدرسة فرويد بوجه عام — فرويد يعدل عن بعض آرائه — تعديل فرويد للفرائز — عن وظيفة الانا — التفسير النفسى يعلو على كل تفسير آخر — موقف فرويد من موضوع الجنس — دقة مشكلات الشعور واللاشعور — ايدان بالتحول من علم النفس الى علم الروح لاستكشاف اسرار السلوك — تفجر الصراع بين القديم والجديد — موقف البيئات العلمية من الصراع — الباراسيكلوجى يقتحم آفاقا متجددة على الدوام — ويصبح موضوعا لتخصصات عديدة — صلته بموضوع الخلود — تعريف التكوين الروحي — الروح والمادة — الروح والذرة — الروح والجسد — الروح مخزن حافل بالاسرار — هل العقل مصدر للمخ ؟ — الفطرة والتطور — التطور يتطلب قوة مدبرة ...

وهكذا الى جواهر علمية كل جوهرة منها تحتاج الى ونفسة طويلة من وقفات التأمل ، وذلك بقراءة الكتاب نفسه تأملا ممحوبا بالاعجاب الكبير ...

ويرى المؤلف أنه متى تم الوصول الصحيح الى بعض أغوار النفس الانسانية فان مشكلات تفسير السلوك الانسانى ستتراجع بالآقل في بعض جوانبها ، وستظفر بأضواء باهرة هيات أن تظفر بها عن أى طريق آخر . وعندئذ فقط سيغال ان علم النفس قد وقف على قدميه فعلا ، وابتسدا في اللحاق بالتطور الخطير الذى حققته علوم المادة والطاقة .

والموضوع بوجه عام مفرط في تشعب أبحاثه وفي خطورة نتائجها واتصالها بأغوار النفس الانسانية في كل خلجاتها الظاهرة والخفية للتعرف على أحسن المناهج للكشف الصحيح عن اسرار السلوك الانسانى بوجه عام » . محمد شاهين حمزة

صاحب ورئيس تحرير مجلة « الرابطة الاسلامية » الفراء
وعضو مجلس النواب السابق . عدد مايو ١٩٨٣ ص ١٤ - ١٦ .

ظهر حديثا في الخارج وفي مصر :

الانصاف بين محمد بن عبد الله

بقلم ماثيو ماننج

تعريب وتقديم
الدكتور رؤوف عبيد

دراسات علمية للكاتب غير مالوفة عند غلام في الحلقة الثانية من عمره
اقتنعت جميع العلماء والباحثين الجادين بصحة الخلود ، وصحة المصلات
القائمة بين عالمي البقاء والفناء ، وذلك بعد استخدام أدق أجهزة الرصد
والقياس الحديثة ، واساليب التحليل المنطقي والرياضي .

— وقد تلقى هذا الغلام عدة رسائل من بعض الشخصيات المعروفة
والجهولة بنفس خطوطها وتوقيعاتها ، واحيانا بلغات يجهلها
منها العربية !

— كما تلقى عشرات من اللوحات الرائعة من رسامي القمة عن طريق
« الرسم التلقائي » .

* * *

« والكتاب حديث الظهور في بريطانيا نفسها فقد حصل عليه العرب
منذ سنتين فقط اثناء حضوره مؤتمرا للأبحاث الروحية في لندن ...
والعلماء بعد ان قطعوا شوطا في دراسة الفناء بدأوا شوطا جديدا
في البحث عن آفاق أخرى لها احيانا صلة الاتصال بعالم خارجي عن طريق
بعض الأشخاص المؤهلين عقليا لذلك ...

اي اننا مقبلون على عصر لا يقوم فيه البحث الروحي على الافتراضات
المعنوية ، بل على وسائل علمية تحل محل الوسيط البشري في المستقبل ...
وحينما تكون الوسائط وسائط علمية معترفا بها من الجميع فان هذا الموضوع
ستغير اليه النظرة تغيرا كليا » .

(عن تعليق الاستاذ الكبير حافظ محمود نقيب الصحفيين بجريدة
« الجمهورية » ١٣ نوفمبر ١٩٨٠ ص ٩) .

عروس عمون

وشوقيات جديدة من عالم الغيب

ستقرأ فيه :

- دراسة تحليلية عن الالهام ، وعن الصلة بين عالمي الروح والمادة .
- دراسة عن شاعرية شوقي شاعر التاريخ .
- رواية شعرية كاملة من طراز « مصرع كليوباترة » ، وخمس عشرة قصيدة تتناول مشاعر الانتقال ، ووصف عالم الروح ، والأحداث الجارية في بلاغة ماثورة .
- نثرا فنيا مميذا غنيا بالأخلاقيات والحكم الماثورة .
- تقارير سبعة عشر عالما من اعلام الشعر والنقد والأدب في كل هذا الإنتاج الضخم الرائع ، مؤيدة بأسانيد التفصيلية الحاسمة .

« ليس موضوع مسرحيتنا هذه موضوعا تاريخيا كما قد يتبادر الى الذهن ، او كما قيل . وانما هي مسرحية من مسرحيات الفكرة ، هناك فكرة او قضية يريد المؤلف ان يعرضها فاتخذ من القالب التاريخي رداء لها .

وشوقي كان شاعرا ملتزما في مسرحياته التاريخية المصرية ، فهو يعرض من خلالها فكرة او قضية او مثلا يضرب ... ولا عجب فهو حكيم شعراء العصر الحديث ... افلا يكون هو نفسه شوقي الملتزم بقضايا وطنه ، شوقي حكيم العصر الذي يتخذ من التاريخ الامثلة والعظات والعبر التي تلائم عصره وتواكب احداثه ؟ انها حقا مسرحية شوقي ، ولها من الخصائص كل ما يميز مسرحيات شوقي ... هذه هي حقا روح شوقي وهذه هي طبيعته كشاعر ملتزم بقضايا وطنه وحكيم ناصح لابناء وطنه » ... (عن تحليل للناقد المعروف الأستاذ على غريب بهيج في مجلة : « الجديد ») — التي كن يراسي تحريرها المرحوم د. رشاد رشدي عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة — عدد ١٥ نوفمبر ١٩٨٢) .

فقرات من تعليقات اعلام الفكر والمعرفة

على كتاب « الانسان روح لا جسد »

(بتسلسل تاريخى)

— « وتزول دهشتنا من ان استاذنا جامعيا يكتب فى موضوع الأرواح اذا علمنا ان علم الروح قد أصبح علما جامعيا يجرى الآن على أقوى صورة فأنشئت له معاهد متخصصة ... »

وانى اذ احب ان أهنى المؤلف بشجاعته فى اصدار هذا الكتاب القيم ، وأهنته بما بذل من الصبر الجميل والعكوف على درس كل ما كتب أو نشر فى عدة لغات فى شئون الروح متتبعا حتى آخر لحظة فى يومنا هذا ما يصدر فى شرق أو غرب عن الروح . أقول انى اذ أهنته أعدده باننى سأعود الى كتابه الضخم الفخم الذى لم يدع نية شاردة ولا واردة الا وسجلها « ... »

احمد الصاوى محمد ، رئيس تحرير جريدة « الأخبار » ٦ سبتمبر سنة ١٩٦٤ .

* * *

— « وكان طبيعيا ان يحرص المؤلف على خصيصتين فى البحث هما : البساطة فى المعالجة والرصانة فى المنهج ، فلا يستعصى على القارىء شئ من مباحث هذا الكتاب ، ولا يسعه الا أن ينحنى لجلال العلم ، ونصاعة الديباجة ، وقوة الاقتناع ، وسلامة المنطق ، ومشقة التأليف والتصنيف . »

ولقد خرجنا من تلاوة هذا الكتاب الجليل القدر النفيس المادة بشعور عام بطمأنينة النفس ، مرجعه الى أن العلم الروحى الحديث قد استطاع ان يقهر حقيقة الموت والفناء ، وأن يؤكد حقيقة الخلود والبقاء ، فإزداد المرء اطمئنانا الى قدره ومصيره ، وعزاء عن آلام حاضره وماضيه ، وسلوى عن فراق أحبائه وذويه « ... »

وديع فلسطين فى مجلة « الطالبة » اكتوبر ١٩٦٤

* * *

— « ولقد تعرض الكتاب لأن فكرة الاتصال بالأرواح حديثة نسبيا بدأت فى نهاية القرن التاسع عشر ، وهى تستكمل نضوجها فى القرن العشرين . وهذه الفكرة بدأها كثير من العلماء والمفكرين ذوى الخبرات المتعددة ممن واصلوا بحوثهم فى هذا الشأن لعشرات من السنين ... »
وانتهى هؤلاء العلماء وغيرهم فى بحوثهم الى نتائج حاسمة ونهائية بشأن إمكان الاتصال بالأرواح وخلود الانسان ... »

ولا شك ان المؤلف قد بذل جهدا كبيرا في عرضه لهذه الحقائق والبيانات في كتاب كبير كهذا « ... »

د. محمد الحسينى مصيلحى في مجلة « (الأطباء) » (التى تصدرها نقابة الاطباء) ديسمبر ١٩٦٤ .

* * *

— « كل ذلك يفيض به المؤلف الذى عاش في كتابه حقبة طويلة من الزمن قرأ فيها ودرس مئات من المؤلفات في علم الروح ، وهو حين يطالعك في بحثه فبنفس القوة والمنطق الذى تعودته في مراجعته القانونية ، بل ويتجاوزه لأنه يعالج هذا النوع من البحث العلمى في منطق رجل القانون ودقة استنتاجاته في حديث طلى ، وعرض شهى ، يجتذبك لتدخل معه في دنياه الجديدة وعالمه الروحى لينقلك من عالم القانون الى عالم الروح فتعود بعد ذلك وأنت تحلق في جو يفيض سحرا ... واذا كان علماء الذرة في الخارج قد غزوا الفضاء فان المؤلف قد غزا عالم الروح حتى وصل الى الاعماق ... »

محمود عاصم صاحب ورئيس تحرير مجلة « (دنيا القانون) » في ملحق خاص لسنة ١٩٦٤ .

* * *

اخى العزيز الدكتور رؤوف عبيد

تحية وحبا وبعد ، فليست تتصور مقدار احساسى بالشكر العميق على كتابك الثمين الخالد الذى سيبقى خالدا على مر الأيام ، ما بقى في الدنيا انسان يحس ويشعر ويتأمل الوجود ، ويستشرف لمعرفة ما وراء هذه الحياة الظاهرة . واعتقد انه يكون من نافلة القول أن احدثك عن خشوعى ازاء هذا الجهد الجبار الذى بذلته في اخراج هذا الكتاب ، والمجهود المضى الذى عانيت به لاجراء هذا الهرم من العلم الانسانى .

وليس يقلل من ضخامة العمل ان الكتاب كما تقول ثمره جهد متصل دام اكثر من عشرين سنة ، بل ان ذلك ليزيد في العجب أن يكون بقدرتك استيعاب ذلك كله ، ثم هضمه واعادة اخراجه شهدا جنيا .

ولقد استوقفتنى وأطربنى وضوح الفكرة في كتابك ، ونصاعة التعبير ، وتدقيق الشرح في أسلوب هو الذى يوصف بحق انه السهل الممتنع . ولا اكتمك اننى كنت اتصور في نفسى البراعة في عرض الافكار العلمية بطريقة سهلة مبسرة ، فاذا بك تتفوق على في هذه الناحية درجات . ولست اتول ذلك لمجرد الثناء والاطراء ، وانما اسجل لك احساسى ومشاعرى وأنا اطالع هذا الكتاب الفذ .

وأحسب أنني أغمطك حقك وحق كتابك العظيم لو أنني وقفت عند هذا الحد ، واكتفيت بعبارات الثناء ، ودعوت لك بما أنت أهل له من النجاح والتوفيق في نشر رسالتك التي تهدف من وراء نشر هذا الكتاب ، رسالة الإيمان بالله وعالم الخلود ، ردا على هذه النظريات المادية الصاخبة ...

وبعد فما أردت إلا أن أعبر لك عن احترامي وتقديري ولكي أثبت لك أنني طالمت كتابك حرفا حرفا وكلمة كلمة ، وتأثرت به ...

والأمر الذي لا شك فيه ، أنني أصبحت أرانى وإياك نسير في طريق واحد ، نسعى لهدف واحد هو تغليب المثالية ودنيا الروح على دنيا المادة ، والدعوة الى عالم يخلو من البغضاء والشحناء ويعيش في دنيا من الحب وبالحب وللحب ، وهذا ما يربطني بك أعظم رباط ، ودمت لأخيك .
الروضة في ٣/١٠/١٩٦٦ .

أحمد حسين

فقرات من تعليق على الطبعة الثانية من هذا الكتاب للمناضل الوطني العظيم المغفور له الأستاذ أحمد حسين مؤسس حزب « مصر الفتاة » والحزب الاشتراكي المصري .

* * *

— « هل سئلتي يوما بالأحباب الذين فقدناهم ؟ .. أثار هذا السؤال عندي الكتاب الضخم الذي قرأته عن « الإنسان روح لا جسد » المؤلف كان آخر ما أتصوره عنه أن يخرج كتابا روحانيا ضخما ... لكن عين شمس لها أياؤها الروحية ... ففي معاهد عين شمس قبل الميلاد يفرون تخرج فلاسفة الاغريق أول من نقل التفكير في الروح من الشرق للغرب ، ولا يزال هذا التفكير قائما عبر آلاف من السنين وليس عندنا وحدنا ، بل في بلاد الغرب ...

— أجمل ما في الروح سرها المجهول .

— لو عرفنا سر الروح لحنوا الأحزان من قاموس الحياة .

— ليس اقوى من الحب دليلا على وجود الروح .

— ليس كالروح شيء اتفق الناس واختلفوا عليه .

حافظ محمود (نقيب الصحفيين) في جريدة « الجماهيرية »

٢٥ نوفمبر ١٩٦٦ .

* * *

— « ان الكتاب سفر ضخم ، وقد ناعت همتى عن استقصائه واستكمال الحكم على اجزائه ، ولكنه مجهود علمى كبير يتسع نطاقه لارضاء نزعة الباحث عن أمور الروح ، وينتقل به خطوة نحو غد مأمول نستطيع فيه ان نقرر حقائق علمية ثابتة عن هذا الجانب الروحى الذى لا زال الكثير من مسائله بعيدا عن الأنظار ، او محيرا للأفكار . والمهم هو ان لا نضيق بالبحث ولا نتعجل بالحكم بالاثبات المطلق ، او الانكار الجازم » وان مع اليوم غدا ، نصبر جميل . »

الشيخ احمد الشرباصى فى مجلة «الكتاب العربى» ١٠ ديسمبر ١٩٦٦ .

* * *

— « ولقد بذل المؤلف بالحق فى هذا العمل الضخم جهدا كبيرا فى سبيل خدمة اخطر حقيقة وصلت اليها جهود العلماء واكثرها ارتباطا بالانسان فى حاضره وفى مستقبله على السواء . وكما يحقق غايته المرجوة فى تعريف القارىء او الدارس تعريفا صحيحا بأهم الجوانب العامة فى علم الروح الحديث . »

وهو اذ يعرض للموضوع انما يعرضه من جميع زواياه العلمية والفلسفية والاجتماعية ، ومن جميع نواحيه ، عرض عالم خبير قوى الحجة ، قوى البيان ، قوى الايمان ، واضح الجادة ، غزير المادة ، طويل الباع ، واسع الاطلاع ...

ولست ادرى بالضبط ماذا حدث من ترتيبات ومقدمات اتاحت لى الفرصة لوقوع هذا الكتاب بين يدى لأقبل على قراءته بنهم شديد ، ولذا لم اعهدا من قبل ، تحيطنى روحانية احسست بها وكأننى سابع فى فضاء وسيع ، او فى ملكوت لا عهد لى به « ... »

د. عبد العزيز جادو صاحب ورئيس تحرير مجلة «الشاطيء» فى مجلة « صوت الشرق » أغسطس ١٩٦٧ و « الاديب » اللبنانية اكتوبر ١٩٦٧ .

* * *

— « ولأن علم الروح أصبحت له ابحاث كثيرة أنشئت له معاهد متخصصة ... كما دخل كفرع من فروع العلوم المعترف بها فى عدة جامعات ... ثم تقص لنا صفحات كثيرة من الكتاب قصة أعظم علماء فى العالم فى هذا الفرع من فروع العلم .. ويقدم عن كل منهم نبذة له ولؤلوفاته ... واغلبهم اعضاء فى اكاديميات العلوم المختلفة فى انحاء العالم .. »

وربما كانت هناك صعوبة شديدة فى تلخيص هذا الكتاب ، ولكنها ومضات سريعة فى هذا العالم العجيب والجديد .. وهو فى النهاية

ملى بالحقائق العلمية المذهلة التى تربط ربطا كاملا بين واقع العالم
المادى الملموس وبين عالم الروح ... أشياء تهز العقل بعنف ، وتجعله
يفكر فى طريقة جديدة وأسلوب جديد للحياة ...

• سالم عزام فى مجلة « آخر ساعة » ٣ يناير ١٩٦٨ •

* * *

— « ان السعادة هى هدف الانسان والتخفيف من متاعب الحياة
والقدرة على تحملها ، ومواجهة مأساة الحياة والموت هى غايته التى
لا غاية بعدها ، ولا بد لكمال بلوغها أن تكون المادة والروح بحثا
مشتركا ...

والعصر عصر العلم ما فى هذا ريب فلتصبح الروح ايضا مادة للبحث
العلمى لها معاهدها ومدارسها وكلياتها ...

واعتقد ان ما عاجله المؤلف يستحق الاهتمام من كل المعنيين بالابحاث
العلمية ، والمعنيين بسلامة الانسان عقلا وروحا ... فنحن اولى من غيرنا
أن نكون سباقين الى هذه الابحاث المتعلقة بالروح ، او على الاقل
مشاركين فيها خاصة ونحن نعلى فى وجداننا وحياتنا السياسية
والاجتماعية القيم الروحية ، ونجعلها بعض الأسس التى تقوم عليها
مجتمعاتنا المريية ...

• محمد زكى عبد القادر رئيس تحرير جريدة « الأخبار » ٣ مايو
١٩٦٨ •

* * *

— « منذ أزمنة سحيقة والانسان يحاول أن يعرف كيف جاء ؟ ولماذا
أتى والى اين المصير ؟ ثم الحت على خاطره أسئلة حائرة حول العالم
الآخر ... وهل سيذوب فى صمت العدم أم أن هناك امتدادا آخر لكيانه ؟

أما الأديان فقد قطعت الشك باليقين بأن العالم الآخر حقيقة لا تقبل
النشك عند المؤمنين ، وأن الروح خالدة بعد فناء الجسد . وفى العصر
الحديث الذى أصبحت فيه التجربة العلمية هى مقياس المعرفة اليقينية
كان لزاما أن تدخل أبحاث الروح ضمن الاطار العلمى وتخضع هى الأخرى
للمقاييس العلمية ...

وقد أذهلنى بالفعل الدكتور رعوف عبيد فى كتابه الانسان روح
لا جسد وهو يستعرض المناهج العلمية فى هذه الدراسة ، ثم يسوق
التجارب المختلفة التى أجريت فى هذا الميدان ، وكيف تم تصوير الأرواح
المتجسدة عن طريق مادة الاكوبلازم .

وهو يحدثنا عن الالهام الفنى ، وكيف أن عديدا من العباقرة ترجع عبقريتهم الى مصدر خارجى ... اما الأغرب من كل ذلك فهو تلك القصائد المطولة التى يرسلها أمير الشعراء من العالم الآخر ... » .

• مأمون غريب فى مجلة « آخر ساعة » ٢٤ فبراير ١٩٧١ •

* * *

— « تصفحت بيد الاعجاب هذا الأثر الجليل ، والعمل العلمى العظيم الذى كلف من عناء البحث والمراجعة ما تحتشر به المراجع والمصادر التى يمتلىء بها الكتاب الضخم ، والتى تؤكد بالنظرة العابرة ، بل الخاصة ، انه لم يدع للبحث مصدرا الا استأنس به وأفاد منه فى معالجة القضية التى هى موضوع الكتاب ، والتى جلاها فى بيان مشرق ، ومنطق سليم ، وإيمان ثابت غير مزعزع » ...

• محمد عبد الفنى حسن فى مجلة « الأديب » اللبناية مارس ١٩٧١ •

* * *

— « والمؤلف من أكثر الناس اهتماما بعلم الروح ، وقد صدر له كتاب ضخيم عنوانه الانسان روح لا جسد وهو من الموسوعات الروحية ... وهو واحد من مئات العلماء فى العالم الذين يؤمنون بهذا العالم العجيب الغريب الاكيد : عالم الروح » ...

• أنيس منصور رئيس تحرير مجلة « أكتوبر » فى جريدة « الأخبار » ٢٣ أبريل ١٩٧١ •

* * *

— « بذل المؤلف جهدا كبيرا فى كتابه « الانسان روح لا جسد » لينقل القارئ فى رحلة ممتعة الى عالم المجهول ... عالم الخاود حيث تنطلق الروح وقد تخلصت من رداثها الجسدى بالموت . تنطلق الى الأثير الرحب تتحرك بقوة الفكر بلا حدود ...

وهذه حقائق تم اثباتها بكل صرامة العلم الحديث ، وعلى ايدى طائفة من أساتذة العلم والأدب الذين لا يرقى الشك الى تجاربهم وأعمالهم ...

• محمد حسن فى مجلة « الهلال » • نوفمبر ١٩٧١ •

* * *

— « هذا الكتاب حجة عما يملكه الانسان من قوى خفية للاستشفاف بالسمع والبصر . ومرجع ثابت فى هذه الشؤون التى ما ان نهمتها حتى استبان لى كل ما كان يغمض على من ظواهر خارقة ...

وتبرز خطورة دور العلم الروحي الحديث في الكشف عن مجاهل الانسان . في أنه علم يقوم بتقديم أجل الخدمات للحقائق العلمية وللمجتمع المتحضر والعصر الذي نحياه . فهو علم لا يقل في خطورة دوره عن أى علم من العلوم التى تتبوا مقاما سامقا في دور العلم والجامعات . بل لعله يعد اخطرها شأننا لفرط اتصاله بالتنقيب في أعماق الانسان ، بل في أعماق الظواهر الحيوية بوجه عام » ...

أحمد عبد المجيد (السفير السابق والمندوب الدائم بجامعة الدول العربية) في سلسلة « اقرا » . ديسمبر ١٩٧٣ .

* * *

— « انه يمثل أكبر موسوعة روحية في الشرق العربى ، وأكبر مرجع للبحوث الروحية والعلم الروحي الحديث فيه .

انه دراسة دقيقة ، واسعة النطاق مترامية الأبعاد والآفاق ، عميقة الأغوار ، ولا يغوص فيها الراغبون الا عادوا وملء أكفهم وأكبادهم ذخائر من العلم المحص والمعرفة المحضة التى تخلد اسمه وتعطر ذكره ...

كل ذلك في اطار من السهل الممتنع يجتاز طريقته الى العقل لينا ناعما لا يصطدم به ولا يريبه ، ولا يفتح له منافذ في الظلمات والمتاهات ...

وبفضل الباحثين في علم الروح الحديث عرف هذا العلم في الشرق العربى وامتد رواقه ولا يزال يمتد ... وعندئذ يفرح المؤمنون به فينهلون منه كما يشاعون ، وما ينهلون سوى العلم والرقى في مدارج المعرفة ويستكملون به شخصياتهم ، ويرفعون به مناراتهم ، ويضيئون بها مشاعلهم » ...

محمد شاهين حمزة صاحب ورئيس تحرير مجلة « الرابطة الاسلامية » اكتوبر ١٩٧٤ .

* * *

— « وليس حجم الكتاب الضخم هو كل شيء ، بل ان قيمة الكتاب تتجلى حقيقة في بحوثه وفصوله ومعلوماته المستقاة من أكبر وأوثق المصادر العلمية ، مدعمة بالأدلة وصحة التحليل والتدليل والنظرة العلمية البحتة من أجل التوصل الى الحقيقة والحقيقة وحدها ...

ويؤسفنى أن هذه العجالة لا تمكننى من أن اشير الى مناهين هذه الموسوعة وأبوابها وفصولها لكثرتها وغزارتها ... وكفى أن أقول ان اعلام المتخصصين قد أغنوني عن مثل هذا العرض والتقييم بآرائهم المنصلة ، وشهاداتهم النزيهة عن كل ما جاء في هذه الموسوعة ، بما يزيد في ثقة القارئ وهو يقرأ ، ويعرف ، ويستفيد ، ويستمتع ، بكل فصل وبكل معلومة .

وربما كنت على صواب وأنا أتصور أن المكتبة العربية لم تضم كتابا أكبر حجما أو أوفى بحثا في موضوعه وجهدا في تأليفه » .
خايل جرجس رئيس تحرير مجلة « صوت الشرق » .
يوليه / اغسطس ١٩٧٦ .

* * *

— « وقد ازداد اهتمامى بالموضوع منذ قرأت كتاب الانسان روح لا جسد الذى يقع فى آلاف من الصفحات المدعمة بالصور الغربية والحقائق الملفتة لنظر الباحث . ولصاحبه اكثر من مؤلف فى علم الروح ، واكثر من مترجم .. بل انه يمتلك اكبر مكتبة فى علوم الروح فى العالم العربى بالانجليزية والفرنسية والعربية ... »

وهذه الحقائق اوضحت موضع دراسة علمية منهجية فى الولايات المتحدة وفى أوروبا وفى الاتحاد السوفيتى . وهى تدخل فى نطاق الباراسيكولوجيا التى بدأت تدرس فى المعاهد المتخصصة كآى علم آخر ... ونفس الشيء بالنسبة لعلوم الروح ومعاهدها ودراساتها ، ودراسة الظواهر التى تحتاج الى تفسير . لقد برز ذلك الى حيز الوجود فى أروقة المعاهد والجامعات . واصبح الشغل الشاغل لكثير من العلماء الذين تفرغوا تفرغا كاملا لدراسة تلك الظواهر ... » .

محمد سعد العوضى بمجلة « العرب » (الدوحة . قطر) ٣ اكتوبر ١٩٧٧ .

* * *

« ماذا يحدث للانسان بعد موته ؟ ما هى اهمية الجسد بالنسبة الى الروح ؟ اين يذهب الانسان منذ أن يموت الى أن يوقظه الله بالبعث ؟ هل ينعذب الانسان عند الموت ؟ هل هناك حياة بعد الموت ؟ هل يتقابل الأصدقاء وأصحاب الأرواح المتشابهة بعد موتهم ؟ ما هو عالم الموت ولماذا يبدو كثيبا ومقبضا ، وهل هو كذلك فى الحقيقة ؟ اكثر من سؤال عن هذا وجهه الى فى محاضرة ... »

انصرفت وفى ذهنى ان اقرا فى هذا الموضوع ، وعقدت النية أن ابحث الموضوع واتوسع قليلا فى قراءته ... وأُهدى الىّ بمحض الصدفة — أو بتعبير أدق — أُهدى الىّ بتدبير من القدر الأعلى كتاب عن الروح ، وهو كتاب يقع فى ثلاثة آلاف صفحة ... وادهشنى أن الكتاب يجيب على أسئلة كثيرة من التى وجهت الى فى المحاضرة ورفضت الاهتمام بها وقتئذ .

وبدأت اقرا فى الكتاب ، وانفتح امامى عالم غريب ومثير . ورغم أن لى عقلا يميل الى التشكك الا أننى اعترف أننى واجهت كثيرا من التصورات التى لا يستبعد الذهن اماكن حصولها ، وعندما انتهى من قراءة الكتاب سوف أعرض أهم افكاره على القراء .

احمد بهجت رئيس تحرير مجلة « الاذاعة والتليفزيون » بجريدة الاهرام ١٤ مارس ١٩٧٨ .

* * *

« أعيش هذا الأسبوع مع كتاب « الانسان روح لا جسد » . والكتاب من ثلاثة أجزاء في ثلاثة آلاف صفحة . وهذا الحجم والكم هو ما حال بيني من قبل وبين الاقدام على قراءته ترقبا لفسحة من الوقت تتيح لى أن أخلو الى هذا العمل الجاد الفريد .

ولكننى وجدت فجأة هذا المؤلف وقد اقتحم على مشاغلى واستأثر باهتمامى . ولعل مرد ذلك ما عرض لى من ظروف دعتنى الى التفكير نيبا وراء عالمنا المنظور ...

الى اين ؟ سؤال الحـ على ، هل هناك حياة ثانية ... وكيف تكون ... ومتى تبدأ ... وهل من لقاء بالأصحاب الذين سبقونا ، وبالأخرين الذين ضقنا بالحياة بسببهم . وأننى الآن غارق في ثلاثة آلاف صفحة ، بحثا عن جواب ، وقد حشد فيها الدكتور رءوف عبيد آراء العديد من العلماء والفلاسفة الذين آمنوا بإمكان الاتصال بعالم الأرواح ، كما حشد صور الأرواح التى ظهرت في جلسات حضرها قوم جادون لا شبهة في قدراتهم العلمية ...

يوسف جوهر في جريدة « الأهرام » ١٠ مارس ١٩٨٠ .

* * *

« ان كل كلمة يقولها روحى مخلص تدخل في أعماق قلبى فتضيئه وتثير في الشكر لله على بعثه من ينطق بكلمته في كل عصر وأوان . ان النعمة لا تزداد جمالا الا اذا وجدت رنيناً — والناقوس الذى دقته الدكتور رؤوف بنشر كتبه الروحية دوى له في الشرق العربى اقوى رنين ...

انه يعيش للتاريخ . كل وقته ومجهوده وماله موقوف على الكتابة ، فما يكاد ينتهى من كتاب حتى يبدأ في كتاب آخر ، واجادته للغات العربية والفرنسية والانجليزية تضعه في صفوف اكبر المؤلفين ...

لا أدري كيف سنقدر مجهوداته ؟ ! ان الهرم الروحي الذى بناه رؤوف ، يظل باقيا على الدوام ، وهو ليس مؤلفا فحسب ، بل هو قلب نابض بالحس ، والأخوة والكرم والتسامح . وهو مكلف من قبل عالم الروح لتسادية رسالة سواء شعر هو بذلك أم لم يشعر ، مثل كثيرين من خدام الروحية ...

د. على عبد الجليل راضى

الأستاذ بكلية علوم عين شمس في مؤلفه بعنوان « عشرة أصدقاء » ١٩٨٢ ص ٥٧ — ٦٢ وهو أحدث مؤلفاته القيمة العديدة .

* * *

« وأذكر عالمنا المصرى والباحث المحقق الدكتور رؤوف عبيد ، وهو صاحب المؤلفات العديدة الضخمة في علم الروح ، وقد يكون أشهرها الموسوعة التى أسماها « مفصل الانسان روح لا جسد » والتى تجاوزت

صفحاتها الآلاف الثلاثة . وتعد كتبه في تقديرى الضوء الساطع
الكبير فى ركن العلوم الروحية بالمكتبة العربية « ...

د. أحمد رياض

سابقا رئيس « الأكاديمية المصرية للعلوم » ، و « المجمع المصرى
للثقافة العلمية » ، و « عضو المجمع العلمى المصرى » ، ومؤسس « الجمعية
الكيميائية المصرية » ، ومدير « قسم الكيمياء بوزارة الزراعة » فى مؤلفه
القيم بعنوان : « الحياة فى عالم الأرواح » ١٩٨٣ ص ١١٣ .

طائفة من حوالى ثمانين تعليقا لعلام الفكر والقلم عن كتاب
« الإنسان روح لا جسد » منذ صدور طبعته الأولى فى سنة ١٩٦٤ حتى
صدور طبعته الرابعة فى سنة ١٩٧٥/١٩٧٦ .

ايداع رقم ٥٧٦٠/١٩٨٣ دولى رقم ٣ - ٠٠٩٩ - ١٠/١٩٧٧

(١) الناشر مكتبة « منشأة المعارف » بشارع سعد زغلول . محطة
الرميل . الاسكندرية .